جان توشار



تاريخ الأفكار السياسية

من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

II



ترجمة: د. ناجي الدراوشة

علي مولا







من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

جان توشار



من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

II

ترجمة : د. ناجي الدراوشة



Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques II

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo. com

الفصل السادس

تجدد الأفكار

أثناء الصراعات السياسية

في القرن السادس عشر



إن عصر الاكتشافات الكبرى و«الإصلاح» هو فترة من التحولات الكبرى في جميع ميادين النشاط والفكر. إذ توَّجَ اتساع العالم المعروف والمستثمر وتدفّق المعادن الثمينة من أمريكا وأطلق نهضة جبارّة للتجارة الكبرى العالمية، كتعبير علني مذهل عن التوسع الاقتصادي والديموغرافي العام الذي كانت نتائجه الاجتماعية والسياسية بالغة الأهمية. ولقد بَدَّلَ الارتفاعُ المتطاول للأسعار والتكوينُ السريع للثروات الكبيرة المنقولة من توزيع الثروات وسبّبا بعضَ التجديديات في الشرائح القيادية للمجتمع. ولا يلاحظ المرء في هذه الحركة حقاً أية قطيعة مع الماضي. ذلك أن تطور الرأسمالية التجارية، المبدوء قبل القرن السادس عشر، بادئ ذي بدء في يطاليا بقي زمناً غير قصير، على السمات الأساسية لاقتصاد ريفي تقليدي ولمجتمع ارستوقراطي عبّر عن نفسه في النظام «السيادي الإقطاعي». ولم تكن الموصولية بأقل عمقاً في المجال الفكري: إذ أن حضارة النهضة وثقافتها اللتان تغزوان الآن أوربا مع التلون بألوان إقليمية كانتا قد اتخذتا سبيلهما في إيطاليا في القرون التي سبقت. وكانت الحماسة لاكتشاف العصر القديم عنصراً هاماً من عناصرها طبع بطابعه الأصيل الفكر والفنون والآداب. لكن الكنيسة ظلت كما في العصر الوسيط «قائمة في صميم حياة الناس»، مستبقية «سيطرة الدين الخَفِيّة والكلية على الناس». (لوسيان فيبر Lucien febvre).

إن القرنَ السادس عشر الذي كان عصراً مجدداً لا شك، كان كذلك في ميدان الأفكار السياسية؛ ولكن يحسن بنا أن نقدر هذه التجديدات تقديراً صحيحاً ألا وإنه بالترابط مع تقدم السلطة الملكية في بعض الدول، نشأ مذهب جديد هو مذهب «السلطة المطلقة»، الذي يُعرَّف حسب أول تقريب بتأكيد سيادةِ فرد واحد ملك سيادة لا حدّ لها ولا رقابة عليها، ولا تَعْتَرف للرعايا إلا بحق الطاعة. ويبدو هذا المفهوم بأنه يتعارض تعارضاً كلياً مع النظريات السياسية الموضوعة في المجتمع الإقطاعي؛ في حين أن القانون الروماني الذي يَسْتَوحي منه كان معروفاً ومطبقاً منذ قرون عدة. ومن جهة أخرى بقيت السياسة من الناحية الإيديولوجية تحت تبعية الدين المسيحي.

وكذلك أقام توازن القوى الاجتماعية على الخصوص، والشروط المادية وحالة التقنيات أمام بناء سلطة متر كزة حقاً عقبات كان من شأنها أن الأفكار القائلة بالسلطة المطلقة، القابلة من جهة أخرى لتأويلات مختلفة اختلافاً واسعاً، لقيت معارضات حادة جداً أمامها. ومما تجدر ملاحظته أن النزاعات مزجت دائماً، المسائل الدينية بالمسائل السياسية.

إذن ينبغي النظر أولاً في كيف عَكَسَت النصوص القائلة «بالسلطة المطلقة» l'absolutisme عَلْمَنَةً secularization للفكر السياسي ظهرت أصولُها سابقاً في العصر الوسيط (القسم الأول). ثم نَهْتمُّ بعد ذاك بدراسة التيّارين اللذين يثبتان، بصورة مختلفة أن الفكر السياسي لم يكتسب بعد استقلاله الذاتي التام، وهما: تيار الأناسية المسيحية التي تحاول، باسم ثقافة جديدة وديانة مضادة للسكولاستية (المدرسية)، إنقاذ العالمية المسيحية المدينَة في الواقع كثيراً للتراث الوسيطي (القسم الثاني)؛ يليه تيار الأفكار السياسية الناتجة مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن حركة «الإصلاح» الدينية (القسم الثالث).

وأخيراً سوف نرى، خلال الصراعات التي هَزَّت أوروبا على مستوى أعمق بكثير من مستوى المذاهب، أنها بروز اتجاهات مُؤَيِّدة لتقدم السلطة المطلقة واتجاهات معادية لها، وهي الاتجاهات التي سوف يرثها القرن السابع عشر، وستستمر في تجابه، منظور مختلف (القسم الرابع والقسم الخامس).

كانت أوروبا في بداية القرن السادس عشر عبارة عن موزاييك من الهيئات السياسية المتباينة جداً: فإلى جانب الممالك المنظمة تنظيماً مختلفاً لكن المتأصلة إذا ذاك تأصلاً راسخاً في استقلالها القومي، هناك جمهوريات مدينية وولايات إقطاعية ناشئة حول مدينة ما، أو إمارات علمانية أو مقاطعات كنسية، كان استقلالها الذاتي في ألمانيا فعلياً كاستقلالها الذاتي في إيطاليا التي تخلصت من وهم السلطة الإمبراطورية ذاته. فبعد أن تفككت «الإمبراطورية المقدسة» وبعد أن انهارت المطامع البابوية في الإدارة الزمنية للعالم

المسيحي، تأكد الطابع القومي للممالك بوضوح في فرنسا وفي إنكلترا, كما جاء الاستيلاء على غرناطة (1492) لِيَمْهَر وحدة الأسبان. وفي الطرف الآخر من أوروبا، وبعد صراع طويل، حققت السويد استقلالاً كاملاً بعد تحطيم الوحدة الاسكندنافية (1523). وفي مستوى أعمق من مستوى اللقاءات والمزاوجات بين الأُسر المالكة، تلك التي تتحقق بها التحولات، فصل تعدد الأوطان على خارطة العالم المسيحي كتلاً كانت متماسكة سابقاً بالرغم من تقلبات حدودها.

وقليلة هي في التاريخ المسائل التي تواجه الباحث بصعوبات كالتي تواجهه بها مسألة نشأة الأمم هذه. فلا يحسن بنا أن ننسب لأناس القرن السادس عشر شعوراً قومياً تُكَذِّبُه غالباً أكثر من سمة من سمات سلوكهم. إذ كثيرون هم، الذين كانوا يُغَيِّرُون بالسرعة ذاتها سَيِّداً ومقاماً، ويُمارسون أعمالاً ويتأصلون في بلد أجنبي من غير أن يعانوا الشعور بالانخلاع. بيد أن تطور الأفكار اتصف بتحول متزايد باتجاه «قومية» الدول والسياسة.

ففي ألمانيا ذاتها، في حين أن مفهوم الإمبراطورية كان يتضمن في أصوله ضرباً من عالمية ما، فإن العديد من المفكرين أبدوا في بداية القرن نزعة قومية nationalisme مضادة للرومانية. وترتبط بهذا التيار الأهاجي المصلحية منها بلا شك بل حتى المأجورة لكن غير المفتقرة إلى دلالة، تلك الأهاجي التي أطرت انتخاب شارلكان Charles Quint في عام 1519 واستدعت بكل أمنياتها قيام إمبراطورية ألمانية. انكمش جزء كبير من الأدب السياسي في حدود الدولة التي كُتِبَ ونُشِر فيها؛ كما كان في الغالب حال كتب المناسبات ونصوص الدعاية، لكن أيضاً حال الدراسات الحقوقية. سواء تعلقت بالمؤسسات الخاصة أو ارتفعت إلى اعتبارات مذهبية أعم. وما أكثر النصوص التي كانت تعكس أفكاراً موروثة، من غير أن تطلق أفكاراً أصيلة؛ إلا أن تاريخ الأفكار لا يسعه إهمالها. أما النظريات التي أتت بتجديدات حقيقية وتميزت برحابة أفقها وشمولها فإنها هي أيضاً قد تغذّت بتجارب تاريخية ران عليها الطابع الشخصي على نحو واضح. فالإناسي الذي

كانه توماس مور Thomas More لا يمحو المحامي الإنكليزي الكبير، ويفكـر ماكيافيللي بلسان إيطاليا هناك حيث كان يفكر دانتي بلسان العالم المـسيحي. لقد كانت تجزئة أوروبا قديمة بقدر كـاف وقـد اتخـذ كـل جـزء منـها طرقـه الخاصة بحيث أصبحت المواد المعروضة للتفكير السياسي تـساهم في تنويـع الاتجاهـات وفي توسـيع مروحـة الإشـكاليات. إلا أن وحـدة «الجمهوريـة المسيحية» Respublica Christiana لم يكتمل موتها في الأذهان؛ فهي ما تزال تحرك أيضاً مـذاهب هامـة. لكـن تعـدد الـدول جعـل ضـرورياً قيـامُ نظريـة للعلاقـات فيمـا بينمـا، بينمـا تـرجم تطـور بنياتهـا الـصراعات بـين القـوى الاجتماعية وبين المفاهيم التي سبقت أصولُها كثيراً القرن السادس عشر.

* * *

القسم الأول

تقدم الدولة المعاصرة
والسياسَة الموضعيّة

1- البقايا الإقطاعية والخصوصيات المحلية

ما فتئت سلطة الملك تتأكد وتتوطد في فرنسا منذ لويس الحادي عشر، وفي إنكلترا منذ الاثنين الأولّين من آل توردو Tudor، وفي إسبانيا منذ فرديناد وإيزابيل. فلقد كونت الضريبة الدائمة والجيش الدائم وتكاثر الضباط الملكيين حكومةً مركزية وإدارة إقليمية تشرف على السلطات المحليّة أوتحل محلها: وإذا لم تكن سمات تحديث الدولة هذه البارزة إلى حد يقل أو يكثر قد ترافقت بمفاهيم جديدة تماماً وواضحة كل الوضوح، فأقله أنها ترافقت بتلاؤمٍ بسيكولوجي أو إنضواء أو إذعان من جانب الرعايا، هذا التحديث لم يتخطَّ بعض الحدود إذ أن الحكومات، بالرغم من نزعاتها الاستبدادية التسلطية والمركزية، كان لابد لها من أن تراعي خصوصيات عدة، وتحترم شكلاً وأحياناً موضوعاً حريات الجماعات المدينية أو الإقليمية.

فعلى سبيل المثال لم تستسلم بريتانيا Bretagne بلا قيد أو شرط للاندماج في مملكة فرنسا. وفي أراغوان، احتفظ الفيوروس les fueros بسلطة حماية واقعية، ولبث الشعور بالاستقلال الذاتي المحلي حياً في الأراضي- الواطئة البورغونية. وإذا ما اتخذ المليك هيئة السيد الذي دائماً يطاع لأنه هو الملك، فإن جزءاً من سلطته مازال يشتق أيضاً من فكرة إقطاعية عن الملك كعاهل إقطاعي أعلى مطلق السيادة. واحتفظت طبقة الفروسية، مع أنها انحطت إلى ضرب من طقوس المناسبات بحق ما في التمجيد: وهذا فرنسوا الأول يتقلد زي الفارس على يد بايار Bayard في مارينيان Marignan. وتبين

قضية مثل خيانة القائد العام شارل دو بوربون (1523) بأكثر من صفة بقايا العقلية الإقطاعية في رأي عام «كان يجد لخيانة القائد العام أعذاراً على الأقل» (هوهاوزر). وحوالي تلك الفترة ذاتها، تجاوزت الملكية الإسبانية بصعوبة أزمة أعمق أيضاً، وهي تمرد الكومينيروس «رجال البلديات» Comuneros (1520-1521): حيث تجمع أرستوقراطيون وكنسيون وممثلو المدن في تعلق واحد بالخصوصيات المحلية التقليدية، وفي عداء مشترك ضد الأجانب المحيطين بشارل كان، وضد مطالبهم المالية وطرقهم الاستبدادية. وكان حل هذه الأزمات لصالح سلطة الدولة، إلا أن السلطة الملكية لكي تفرض نفسها كان لابد لها من أن تتعامل مع قوى جموحة؛ إذ ظل رجال ذلك الزمن، في حياتهم السياسية كما في فعاليتهم المهنية، متأثرين بذهنية الامتياز، وقليلي الحساسية إزاء النظريات المجردة. ويوضح هذا الوضع حركة الأفكار ويتيح فهم محدودية مدى المذاهب التي تشدد من جانب واحد على بعض الأوضاع.

2- السلطة المطلقة الملكية

يظل التيّارُ الأثير للسلطة المطلقة الملكية هو الأسهل تتبعاً رغم اختلاف مظاهره. فهو يتجلى بوضوح في أعمال رجال القانون، لاسيما في فرنسا. إلا إن رَدَّه إلى مذاهب حقوقية صرفة يعني إفقاراً له. فالعواطف التي تقوم عليها «النزعة الملكية الشعبية» مع كونها قليلة النضج كان لها مع ذلك وزن سياسي قيم. ونقصد بالعواطف أولاً القبول التقليدي وإ نجاز القول القبول الطبيعي للسلطة الموجودة، والطاعة التي عَلَّمتها الكنيسةُ منذ قرون: ولقد وجد مؤلفون عديدون علمانيون وكنسيّون، راحوا يؤكدون على ضرورتها بل إن هذا الموضوع شغل مكاناً غالباً في الأدب السياسي الإنكليزي للنصف الأول من القرن السادس عشر.

فالعصيان أثيم دائماً لأن السلطة أسسها الله. وتقود هذه العروض إلى صيغ تنطوي في الظاهر على التأكيد على المنشأ الإلهي للملكية. فلقد كتب

مترجم للعهد الجديد إلى الإنكليزية، وليام تيندال William Tyndale، في مؤلفه المنشور في منفاه في ماربورغ Marbourg عام 1528 بعنوان «طاعة الإنسان المسيحي» The obedience of a Christian Man: «إن الملك هو، في هذا العالم، لافانون يحكمه ويستطيع حسب مشيئته أن يصنع الخير أو الشر، وهو لا يقدم حساباً إلا للإله وحده». ويؤكد ستيفان غاردنر في كتابه Stephen Gardiner, De vera Obedientia (المنشور عام 1535، والمترجم للإنكليزية عام 1553): «أن الملك ولو كان كافراً غير مؤمن فهو يمثل صورة الله على الأرض». فالأساسي بالنسبة لهؤلاء المؤلفين هو أن يظهروا في الوقت ذاته الطابع الملحد والمشؤوم من الناحية السياسية لكل فتنة. بيد أن الضمان الإلهي الذي كانوا يحتجون به صالح بنظرهم لكل سلطة قائمة وللنظام الاجتماعي عموماً؛ فهو لا يندرج في تحليل لطبيعة السلطة أو أصلها. فهم يوصون بأخلاق تقليدية، تجمع الحس القومي والتقوى إلى نزعة الإخلاص للملك، دون الارتفاع إلى نظرية سياسية حقيقية. هذا وإن إصرارهم على آرائهم الذي قد يفسر بعنف اضطرابات حديثة العهد، تلقى تبريراً مجدداً في الصراعات التي ولدها «الإصلاح».

حظيت فرنسا منذ حرب المئة عام بأعظم استقرار سياسي. وتمتعت فيها الملكية بتأثير معنوي صوفي، هو نفوذ الملك «الثاني صانع المعجزات» الممسوح بزيت الوعاء المقدس Sainte Ampoule والذي يشفي من القُدَب. وعلى أساس من هذه المعتقدات الشعبية، نَمّق المَدَّاحون، تلبية لفئات اجتماعية أضيَق، تنويعات ذات أهمية أدبية على الأخص، مثل: رمز أزهار الزنبق، وحكاية طروداية مخصصة لتمجيد السلالة الملكية تلك التي شهرتها بجد فيما بعد «انشودة فرنسا» لرونسار le Franciade de Ronsard. ويمكن أن نعدّ ذلك كنقل، إلى سجلات أخرى، لفكر العلماء والمجازين in utroque jure الذين يصقلون ما طاب لهم التعاريف والشروحات حول السلطة الملكية. وهي جميعها بلا أصالة كبيرة لأنها تستقي من الينابيع الكلاسيكية للقانون الروماني ذاتها، التي لم يكن يجهل العصر الوسيط أمثالها، حتى ولو أنها

كانت لا تتفق إلا قليلاً مع الواقع السياسي للفترة. إن الملك إمبراطور في مملكته: لقد قيل هذا في إنكلترا أيضاً، إلا أنه قيل في فرنسا بشروح أعمق، نظراً لتضلع ورسوخ المشرعين أو الفقهاء في مجالهم.

ولقد قَدَّمَ أهلُ الجنوب، وجامعةُ طولوز على الخصوص، إلى المَلَكية جيشاً كبيراً من المنظِّرين المذهبيين الذين برعوا في مزج الأسانيد الرومانية والقانونية الكنسية من أجل تمجيد الفالوازيين. وقامت طريقتهم المفضلة على تعداد امتيازات أو اختصاصات الملك.

حيث يميز منها جان فيرولت Jean Ferrault في مُؤَلَّفِه Iinsignia peculiaria Christianissimi Francorum regni (1520) عشرين امتيازاً يُبَرِّرُها بنصوص قانونية كَنَسِيّة وهو يستمدُّ على نحو ما نظريتَه في السلطة المطلقة من تصورات التيوقراطية البابوية. ويطيل شارل دو غراسّاي Charles de Grassaille في عام 1538 (Regalium franciae libri duo) وبارتيليمي دو شاسني Barthelemi de Chasseneuz في عام 1546 (Catalogus Gloriae Mundi) ويحددان بدقة لائحة السلطات العامة والخاصة لملك فرنسا: فهو الأول بين أصحاب السيادة، المُلْهَم من الله الذي هو صورته، والمزود بسلطة مطلقة متحررة من أي قانون مكتوب.

وتفتقر هذه المذاهب إلى الأساس الفلسفي أو اللاهوتي، ولا تهتم كثيراً بالاتصال بين النظرية الحقوقية والوقائع السياسية؛ يضاف إلى ذلك أنه يمكن التساؤل عن تأثيرها في الرأي العام. فهي لم تأت بشيء فاصل بالنسبة لرجال الإدارة والقضاة الذين كانوا وحدهم تقريباً يعرفونها. وكثيرة هي الالتباسات المحسوسة التي بقيت تحت فيصل المبادئ حتى في النصوص. إن للملك كل السلطة، لكن يجب أن لا يسيء استعمالها: فهناك حدود واقعية، أو حتى حدود قانونية ويعترف غراساي Grassaille بحدين اثنين، هما: قانون الوراثة وعدم إمكان التنازل عن الممتلكات الملكية. ولا يكفي القبول بأن سلطة الملك كلية وكاملة لاستبعاد أي جدال سياسي. إذ يعرف الناس الذين يؤدون

وظائف عامة أنه يوجد نوع من الدستور العرفي، وعادات مازال تفسيرها موضع نقاش، وما زال يتطور، لكن كثيرين يتعلقون بها تعلقاً شديداً.

3- كلوديو سيسل والملكية المعتدلة

يبرز وجود هذه الحقيقة جيداً في «الملكية الكبرى في فرنسا»، وهو مؤلف يعبر في كلود دو سيسل Glaude de Seyssel في عام 1519 عن تفضيلاته للملكية المعتدلة. ولم يكن سيسل (1450- 1520) منظراً تجريدياً البتة، فهو قد كتب في فترة تقاعده بعد حياة مهنية إدارية وديبلوماسية وأسقفية لامعة في خدمة فرنسا، وخصوصاً في خدمة لويس الثاني عشر الذي تغنى بمدحه. وهو من غير أن يخفي المحاذير التي يمكن أن تنطوي عليها الملكية من حيث المبدأ، يعتقد مع ذلك بأن النظام الذي خدمه، كما يعرضه، هو خير نظام ممكن: إذ هو مزيج من الملكية والإرستوقراطية والديموقراطية، على ما يقول مقتبساً فكرته هذه من العصر القديم. وفي رأيه أن السلطة الملكية تكبح «بكوابح ثلاثة»، هي: الالتزامات الوجدانية للملك والطابع المسيحي للملكية، والبرلمان، و«القوانين الصالحة والمراسيم والأعراف التي توطدت بحيث بات من العسير أن تنقضى أو أن تلغى». كما أن تحليله للدستور العرفي للملكية الذي يعدّه مثالياً ذا دلالة حتى بالتباساته ذاتها. فهو لا يقدم تحديداً دقيقاً لا لسلطات الملك ولا لحقوق البرلمان (ولا يتحدث عملياً عن «مجلس الطبقات العامة») والملك عند لا يستطيع أن يغير «القانون السالي» الذي يمنع النساء من وراثة العقارات. إذن هناك حقاً فكرة قوانين أساسية للمملكة غير أن هذه القوانين ليست محددة. ولم يطرح سيسل طرحاً واضحاً مسألة السلطات التشريعية. فبعد أن رفض صيغة «السلطة المطلقة» l'absolutisme، المعادلة بنظره للطغيان، لم يقم في وجه الإدارة الملكية إلا حواجز «يمكن أن تطوى» وبما هو رجل ذو تجربة فقد كان في أعماقه ذا إحساس صائب جداً بقوة مقاومة الأعراف والهيئات الاجتماعية. ونظراً لقناعته بأن بنية المجتمع تؤمن لكل واحد المكان الذي يستحقه، يعتقد بأن امتيازات الطبقات والفئات توفر توازناً مضاداً لكل طغيان. ويدافع سيسل عن

مفهـوم أرسـتوقراطي وتقليـدي، ناقـضته ومـا عتمـت أن تجاوزتـه نظريـات القانونيين في الحكم المطلق، هذا إذا أخذنا الصيغ علـى حرفيتـها، بيـد أنـه عندما يعرض الحكم عن طريق المجالس، فهـو لا يؤيـد أن يكـون الملـك، الملزم بأخذ رأيها، مجبراً على اتباعها.

ويتقلص في الممارسة الفرق، الهائل على صعيد المفاهيم، بين الملكي ةالمعتدلة وبين الملكية المطلقة. وكما يقول أحد رؤساء برلمان بـاريس: «يـا أيها السيد، نحن لا نريد أن نشك في سلطتك أو نجادل فيها. فقد يكون ذلك ضرباً من الفواحش، ونحن نعلم علم الحق أنك فوق القوانين، وأن القـوانين والمراسيم لا يمكن أن تلزمك، ولكننا نعني أنه لا يجب عليك ولا يمكنك أن تريد كل ما تستطيع». وإذا ما فقدت الكوابح التي نادى سيسل من نجوعهـا، فإن تبعة ذلك لا تقع على انتشار صور حقوقية للسلطة المطلقة. يبقى أن نفـراً من أعلام الحقوقيين نحو منتصف القرن مافتئوا يرون، أن السلطة الملكية هي سلطة «معتدلة أكثر مما هي مطلقة» ومن هؤلاء الشارح الشهير لعرف باريس، شـارك ديمـولان Gharles Dumoulin، في كتابـه «بحـث في أصـل وتطـور وازدهار مملكة وملكية الملوك الفرنسيين» (1561).

والمهم أن ميزان القوى راح يميل لجانب الـسلطة الملكيـة. وقـد صـيغت المذاهب، بحماسة أو بتردد، على شاكلة هذا التطور. إلا أن هذه الظاهرة وجدت تعبيراً فكرياً أبرز وآصل، في إيطاليا، وفي سياق سياسي مختلف جـداً، وذلـك عند مؤلف يحتل مكانة أولى في تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر.

4- ماكيافللي

لقد ملأ نيقـولا ماكيـافللي Niccolo Machiavelli (1469-1527)، وهـو من البورجوازية الفلورنسية العريقة، مهمات سياسـية وديبلوماسـية مختلفـة، وكان بخاصة أمين سر secretaire المستشارية الثانية منـذ عـام 1498، قبـل أن يُنحّى عن الحياة السياسية بعودة آل مديتشي Medicis في عام 1512. علـى أن ماكيافللي أهدى كتابه «الأمير» Le Prince، المكتوب عام 1513، إلى واحـد

منهم، هو لورانت Laurant، دوق أوربان، من أجل أن يستعيد حظوة بلا شك، لكن كذلك متعللاً بالأمل الموهوم أن يحفز فتى من ىل مديتشي على أن يتخذ بجرأة المبادرة لأنهاض إيطاليا ضد البرابرة، وكان يؤلف بالتوازي ولا ينشر «مقالات حول العقد الأول لتيت ليف»، عام 1519، ثم ألّف أيضاً عام 1519 «مقالة حول إصلاح دول فلورنسا» بناء على طلب آل مديتشي الذين لم يبالوا أبداً بمشوراته. إلا أنهم ألزموه فيما بعد بوظائف راوية التاريخ الرسمي، وبهذا اكتملت وصمته بنظر الجمهوريين.

وطني إيطالي

إن ماكيافللي مدين بمادة كتابه لحياته السياسية المنقوصة هذه، بـ«تجربة طويلة في الشؤون الحديثة» زوّدته، مع «قراءة متواصلة لشؤون العصر القديم»، ولقد أثارت أفكاره، في القرن السادس عشر بُنِيَت غالباً على تأويل لـ«الأمير» أُسِيء، وضعه في إطار حياة ماكيافللي وفي جملة عمله. ففي هذا المُؤَلّف، الذي لم يكن بحثاً في الفلسفة السياسية، لم يتساءل ماكيافللي ما هو الحكم الأفضل، ولا ما هو الحكم المشروع، ولا ما هي السلطة أو الدولة عموماً؛ بل اكتفى، مفكراً في الوضع الإيطالي، بالتساؤل: كيف نجعل النظام يسود، وكيف نقيم دولة مستقرة؟ وهو يستبعد حالة الملكية الوراثية، اليسير حكمها حتى على رئيس يفتقر إلى القدرات الخارقة. بل لم يكن ماكيافيللي، هذا الوطني الإيطالي، على غير ما حسد لرسوخ الدول القومية مثل فرنسا أو إسبانيا، بالرغم مما يَكْتَشف فيهامن بربرية إقطاعية. أمّا في إيطاليا الفوضوية المضطربة، التي تحمل عبء انقساماتها التي زاد من خطرها الوجود الضار «للكرسي المُقَدَّس» والتدخلات الأجنبية، فإن المسألة السياسية خلافاً لذلك تبدو عسيرة على الحل.

يجب على الأمير، لِيَعْلُو، أن يكون «رجلاً ماهراً أو مدعوماً بالثروة» وتكوين إمارة ما يمكن أن ينتج عن «مهارة موفقة» ماثلة في اكتساب الأمير لعطف مواطنيه، لكن ماكيافللي يسترسل أكثر بكثير حول تكوينها بالقوة، وهي فرضية أغنى بالدروس. مهما يكن من أمر، لا يبقى الأمير أميراً إلا بمَزِيّة

قليلة الشيوع، هي طاقةٌ عنيفة غاشمة وحيسوبةٌ، غريبةٌ عن أي من اهتمامات الأخلاق العادية. ويتجنّبُ الأمير أن ينشر البلبلة في المؤسسات، بل يتركُ قدر المستطاع إلى المرؤوسين مهمة اتخاذ التدابير غير الشعبية. وهو يختار مستشاريه بعناية متحاشياً أن يترك لهم أدنى قطعة من السلطة الحاسمة، متفرغاً بكليته للدفاع عن سلطته والعمل على بسطها بكل الوسائل، بما في ذلك الجريمة إذا كانت ثمة ضرورة: «إذ أنه من الأسلم للأمير أن يكون مهاباً من أن يكون محبوباً».

بيد أنه يجب على الأمير أن يُعْنَى بسمعته، فحُصْنُهُ الأمنع هو محبة شعوبه. هكذا يعترف ماكيافللي بقوة الرأي العام، لكن ذلك كي ينشئ نظرية لاستخدام هذا الرأي، الذي يعلم بأنه قابلٌ للتكييف، وحساسٌ بالقوة، وسهلٌ على الخداع. وبالتالي يصبح المكر، بالنسبة للأمير، واجباً. وتبدو سياسته كمزيج دقيق محكم من القسوة والرياء، حسب الظروف وحسب طبيعة المسائل الخاصة، نظراً لأن «العبرة بالنتائج». فإذا نجح الأمير في أن يحفظ حياته وأن يصون دولته، «فإن جميع الوسائل التي يكون قد تَوَسّل بها يُحكَم عليها بأنها مُشَرِّفة». وتنطبق القاعدة ذاتها على علاقاته مع الخارج. فلا قيمة لوعد أو معاهدة إلا بقدر ما يظلان مطابقين لمصالح الأمير، بل لا يضيع الأمير فرصة للتوسع على حساب الآخرين. ويجب أن يمتنع عن الفتوحات البعيدة للغاية أو العسيرة جداً على التمثل، لسبب بسيط هو أنها قد تكون سبباً في إضعاف الدولة لا في تقويتها.

وماكيافللي، عندما يعرض قيصر بورجيا كنموذج طوال كتابه، يبقى ضمن منطق تصوره، إلا أنه يشدّد عن غير ما قصد على هشاشة أمثاله إذ أنه يبالغ بلا شك بعظمة المقاصد التي يعزوها إلى ابن البابا الكسندر السادس، ومن جهة أخرى فإن الدور الذي ينسبه للقَدَر في التاريخ يخدمه كتفسير سطحي للفشل النهائي، السريع والكلي، لبطله. وبذلك ينزلق في هذا الفكر الذي يبتغي أن يكون واقعياً على وجه كامل، في عام 1513، إثر وهمٍ مرتبطٍ برغبة مُتّقِدة: ألا وهي فكرة انتفاضة وطنية إيطالية أصبحت ممكنة، ضد الغزاة، وحول رئيس خارق.

معجب بالجمهورية الرومانية

ما أن بُدِّد هذا الوهم، حتى عاد ماكيافيللي إلى أفكاره كجمهوري فلورنسي على هامش تيت ليف Tite-Live. إذ تنطوي «المقالات...» على جانب آخر من جوانب فكره. فهو، على غرار أرسطو وعلى الأخص بوليب، يستعيد التحليل الكلاسيكي التقليدي لأشكال الحكم الثلاثة ولتعاقبها، ويؤكد على تفوق النموذج المختلط، فهو الأمتن وهو الأبقى: «حيث يَحْكُمُ الأميرُ والعظماءُ والشعبُ معاً الدولة». وهو يلح على أهمية الميثاق الدستوري، إلا أنه قلّما يسترسل حول حقوق المواطنين لكنه يورد ما يكفي، لإدانة «قيصر» Cesar: حيث أن روما التي يمجّد والتي لا يقوى على الانفكاك عنها، هي روما الجمهورية. فعلى رأي ماكيافللي لا ينسجم النظام المدني مع وجود طبقة نبلاء إقطاعية. وبالتالي فإن نظريته الجمهورية ذات الوحي الروماني ما كان لها أن تجد حقل تطبيق، في فترة كانت تحتضر فيها في إيطاليا الجماعية البلديةُ la commune، هذه الجمهورية المدينية الحرة. وتحرفُ بعضُ الحماسةِ للعصر القديم ماكيافيللي عن البحث المُعمّق الذي قد تتطلبه مشكلةُ جمهوريةٍ حديثةٍ. فهو إذ يُطْرِي، في عام 1519، إعادة إقامة الجمهورية في فلورنسا, فإنه حيطة منه يطلب إلى آل ميديتشي أن يحتفظوا فيها مرحلياً بسلطة الأمير. ويقيناً إن هذا الحل الوسيط قد أملته نزعة انتهازية ضرورية؛ وكذلك فهو يستجيب إلى رؤيةٍ نظريةٍ أوسع. وليس ذلك فحسب لأن الديكتاتورية، الديكتاتورية القانونية، هي ضرورية للجمهورية كي تتجاوز المخاطر الكبرى، بل أيضاً لأن ماكيافيللي يعدّ دور «المشرِّع» دوراً حاسماً، كمؤسس للجمهورية أو مصلح لها، فهو «إنسان متفوق» يمارس سلطةً لا اقتسام لها وفي سبيل مصلحة الدولة وحدها، وهو خالي الغرض بقدر كاف، ولذا يعتزل بعد أن يكون سن قوانين باقية بفضل حِكْمَتِها: كما فعل ليكورغ Lycurgue على سبيل المثال.

فلسفة حتمية

إن الإحالة إلى الأسطورة بهذا القدر تبيّن حدود ماكيافيللي المنظر المذهبي. فهو يبتغي أن يتصدّى للأمور السياسية كواقعي، ويريد أن يُعطي تحليلَه لنماذج الدولة قواعد وضعية. لكن استقصاءه، حسب تعبير أ. رينودي، يظل محدوداً. فهو، بسبب انحيازه القَبْلي ضد القيصرية، يكره دراسة الإمبراطورية الرومانية، لذا ظلّت نظريته الملكية، لجهة، مصادرها إيطالية على نحو وثيق. أضف إلى ذلك أن ثنائية مذهبه ذاتها تترك في حالات كثيرة على أفكاره «طابعاً لغزياً وغائماً». إلا أنه لا تنقصها عناصر الوحدة، وهي وحدة محسوسة في نقاط عظمتها كما في نقاط ضعفها. وفي المرتبة الأولى من نقاط الضعف هذه يأخذ مكانه تصور للتاريخ يجهل الوقائع الاقتصادية ويذهب أحياناً حتى إلى جهل بالطبيعة الواضحة جداً للظواهر الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالأمير أو بالمصلح الجمهوري، وماكيافيللي لا يرى البتة في السياسة إلا لعبة إرادات وأهواء ومواهب فردية. وعندما قام بإطراء البرلمانات الفرنسية، فإنه تحدث عن «ذلك الذي أسّس» حكم فرنسا؛ وبالتالي لم يتمتع دائماً بالإحساس بالقوى الجَمْعِيةِ وعملها البطيء. ونشأ هذا الموقف عن فلسفة حتمية (جبرية). «يستطيع الناس حقاً أن يساعدوا القَدَرَ، لكن لا أن يعارضوا قراراته» التي هي قرارات لا تُدْرَك. والإنسان في عالم أبدي ومحدد، ليس، عاجزاً عجزاً كلياً، بل، حسب رأي ماكيافيللي، يقدم له التاريخ دروساً، إلا أن التشاؤم العميق الذي يحكم به على الطبيعة الإنسانية يُضَيِّقُ حقلَ التنقيب الذي يمكن أن تُكْتَشَفْ فيه معقولية ما. «فما هو الحكم، إن لم يكن وسيلة احتواء الرعايا؟». ومتى طُرِحَت هذه الثابتة، هذا المبدأ الثابت، حُكِم على العقل أن يعمل على صعيد التقنية السياسية أكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

فلسفة حتمية

إن الإحالة إلى الأسطورة بهذا القدر تبيّن حدود ماكيافيللي المنظر المذهبي. فهو يبتغي أن يتصدّى للأمور السياسية كواقعي، ويريد أن يُعطي تحليلَه لنماذج الدولة قواعد وضعية. لكن استقصاءه، حسب تعبير أ. رينودي، يظل محدوداً. فهو، بسبب انحيازه القَبْلي ضد القيصرية، يكره دراسة الإمبراطورية الرومانية، لذا ظلّت نظريته الملكية، لجهة، مصادرها إيطالية على نحو وثيق. أضف إلى ذلك أن ثنائية مذهبه ذاتها تترك في حالات كثيرة على أفكاره «طابعاً لغزياً وغائماً». إلا أنه لا تنقصها عناصر الوحدة، وهي وحدة محسوسة في نقاط عظمتها كما في نقاط ضعفها. وفي المرتبة الأولى من نقاط الضعف هذه يأخذ مكانه تصور للتاريخ يجهل الوقائع الاقتصادية ويذهب أحياناً حتى إلى جهل بالطبيعة الواضحة جداً للظواهر الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالأمير أو بالمصلح الجمهوري، وماكيافيللي لا يرى البتة في السياسة إلا لعبة إرادات وأهواء ومواهب فردية. وعندما قام بإطراء البرلمانات الفرنسية، فإنه تحدث عن «ذلك الذي أسّس» حكم فرنسا؛ وبالتالي لم يتمتع دائماً بالإحساس بالقوى الجَمْعِية وعملها البطيء. ونشأ هذا الموقف عن فلسفة حتمية (جبرية). «يستطيع الناس حقاً أن يساعدوا القَدَرَ، لكن لا أن يعارضوا قراراته» التي هي قرارات لا تُدْرَك. والإنسان في عالم أبدي ومحدد، ليس، عاجزاً عجزاً كلياً، بل، حسب رأي ماكيافيللي، يقدم له التاريخ دروساً، إلا أن التشاؤم العميق الذي يحكم به على الطبيعة الإنسانية يُضَيِّقُ حقلَ التنقيب الذي يمكن أن تُكْتَشَفْ فيه معقولية ما. «فما هو الحكم، إن لم يكن وسيلة احتواء الرعايا؟». ومتى طُرِحَت هذه الثابتة، هذا المبدأ الثابت، حُكِم على العقل أن يعمل على صعيد التقنية السياسية أكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

علمنة الدولة وتمجيدها

إن فكرة الدولة تُوجَد في مركز هذا الفكر الذي لا يقدم نظرية لها في أي مكان، فالدولة بنظر ماكيافيللي هي معطى، هي وجود لا يحاولُ تفسيره فلسفياً، كما لا يشعرُ بالحاجة لتسويغ خضوع الفرد إلى هذه الدولة شرعاً. ولجمهوريته متطلبات استبدادية تسلطية بقدر ما لحكم الأمير الاستبدادي. «تمارس الدولة، الجمهورية أو الأميرية، إكراهها أو قَسْرَها على الفرد متجاوزة الخير والشر، وقد تصل إلى الجريمة» (أ. رينودي). وانطلاقاً من هذا يتضح كل شيء. فالسياسة فن عقلاني في مبادئه، تتقبل، في حساباتها المبنية على قواعد مضطردة، جميع المعطيات التي تطالها التجربة، وهي فن وضعي كذلك بمعنى أنها ترفض كل مناقشة حول القيم والغايات.

عند ماكيافيللي، تَلْقَى السياسةُ نفسها وقد صارت معلمنة على نحو أكثر جذرية مما عند الروّاد الذين لم تفتقر إليهم، منذ مارسيل دو بادو. إن ماكيافيللي، يكره ويزدري حكم الكهنة مثله مثل الرُوّاد، ويعادي السلطة الزمنية للكرسيّ المقدس- لكنه واقعي بقدر كاف إذ يعترف بأن «الكرسي المقدس» اشتد بأسه في ظل يوليوس الثاني Jules II- إنما يمضي إلى أبعد منهم. فهو لا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أن يخضعَ لها الدينُ بصورة كاملة، هذا الدينُ الذي يتصوره كأداة للسلطة وكعنصر للتماسك الاجتماعي. ولقد ردّد غيشاردان Guichardin صداه في السر: «لا تكافحوا الدين أبداً ولا شيئاً مما يبدو أنّ له علاقة بالله حيث أن لمثل هذه الموضوعات سطوة كبيرة على عقول الحمقى». إن الأساس ذاته لتفكير ماكيافيللي السياسي هو الذي يقوده إلى موقف مضاد للمسيحية أكثر مما يقوده إلى موقف لاديني. فهو يأخذ على الإنجيل (أو على وجه أدق على ما يعتبر أنه تشويه قام به الكهنة والرهابنة للمسيحية الحقيقية التي يزعم ماكيافيللي بأنها مدينة وطنية ومحاربة) بأنه أضعف أصحاب القدرات، وأنه لم يُقدِّس إلا «المساكين والناس المستسلمين إلى التأمل بدلاً من الحياة الفعالة».

ولقد قاده موقفه في علمنة الدولة وتمجيدها إلى نتائج عديدة، منها: عداءٌ للإمبراطورية ولكل ما يمكن أن يُذَكِّر بالنزعة العالمية المسيحية؛ وريبةٌ وازدراء للأرستوقراطيات النبيلة ذات الأصل الإقطاعي، وتَصَوُّرٌ «واقعي» خصوصاً للعلاقات بين الدول. ونظراً لأن ماكيافيللي مُعْجَبٌ بالفتح الروماني، فقد ثبت في هذا الموضوع القواعد ذاتها التي قام عليها سواء للجمهوريات أو للأمراء. فالدولة ذات نزوع طبيعي لأن تَكْبُرَ وتتسع، ولا وجود لأخلاقٌ أو لقانون دولي. وفي غابٍ كلٌّ شيء فيه حلٌ لأن يُؤْخَذ ويُسْتَولى عليه، تكون المسألة الوحيدة في أنَ تحسب الدولةُ جيداً مبادراتها، وأن تقدر أفضل تقدير نسب القوةِ والحيلة وتبدو واضحة في هذه الشروط الأهمية الأولية للتنظيم العسكري في الدولة. ويشكو ماكيافيللي من ضعف الدولة الإيطالية الذي يعلِّله بلجوئها إلى المرتزقة. فالحقيقة أن الجيش القومي وحده هو الذي يستطيع أن يُوِّفر الأمن. بل تشكل الخدمة العسكرية الصورة الأسمى للمواطنية. ولا تنفصل مقتضيات الدولة الماكيافيللية إزاء تابعيها- رعايا أو مواطنين- عن ضرورات سياستها الخارجية، التي تمليها موجبات صارمة؛ فبما هي مهددة دائماً وأبداً حتى في وجودها من قِبل جاراتها، فإنها بالنسبة لهذه الجارات خطرٌ دائمٌ أبداً.

مكانة ماكيافيللي في فكر عصره

كتب فرنسيس باكون Francis Bacon «ينبغي أن نشكر ماكيافيللي وأمثاله من الكُتّاب الذين يقولون صراحة وبدون تمويه ما اعتاد الناس أن يَفْعَلُوا، لا ما يجب عليهم أن يعملوا». إن هذا الحكم، قام به رجل دولة فيلسوف في حقبة كان فيها من حسن الأدب أن تُدَانَ لا أخلاقية ماكيافيللي، من غير أن يستتبع ذلك أن تكون الممارسة السياسية أكثر أخلاقية بصورة محسوسة من ممارسة قيصر بورجيا، هذا الحكم يُبْرِز حسنة رئيسة للمؤلف الفلورنسي. فقدسا عدّتْهُ حدود معرفته ذاتها وحدود فكرِه على إدراك دوافع فن الحكم إدراكاً عميقاً كما مُورِس في زمنه، وإلى حد ما كما مورس في جميع الأزمنة.

إلا أن أهمية ماكيافيللي ليست فحسب أهمية شاهد عيان، فهو، بحيوية فكره الدؤوب والعاكف على مسائل حددها باختياره. يطرد كل ميتافيزياء من السياسة، ويفْصِلُ فصلاً جذرياً بين «مدينة» الله و«مدينة» البشر، وهكذا يجعل معرفة هذه أي الأخيرة، من اختصاص العقل البشري وحده. ولهذه «الوضعية» وجهها الآخر: فالمعطيات التي يسلّم بأنها أولية ولا ترد إلى غيرها ليست في الواقع كذلك بنظر الفيلسوف ولا بنظر المؤرخ. لكن بما أن ماكيافيللي رفض عن عمد كمية كبيرة من المفاهيم الوسيطية التي مازالت حينذاك حيّة لدى الكثير من معاصريه، فإنه مَهّد التربة إن صح القول لبناء صِيَغ وإحداثات جديدة.

* * *

القسم الثاني

أثر الإنسانية المسيحية
ومثلها العليا السياسية

قيل عن ماكيافيللي إنه ظل حبيس الرومان أولئك الذين يدين لهم لا بالأسانيد، والأمثلة فحسب، بل أيضاً بروح المواطنية ابنة العصر القديم. وأن مالديه مِن غريب غربة جذرية عن الروحانية المسيحية ليجب أن يربط بالآثار الوثنية المنبعثة التي تُمَيِّزُ، مع مُكَوِّنات أخرى، ثقافة عصر النهضة الإيطالية. وطموحه «هذا لإحياء الأشياء الميتة» هو الذي يحرك تفكيره السياسي كما يحرك جهودَ الأناسيين من أجل إعادة اكتشاف ثقافة العصر القديم الكلاسيكي. ومع ذلك يقع ماكيافيللي على هامش الأناسية: فهو قليل التأثر بالأغريق ولم يتأثر بأفلاطون بتاتاً؛ أن الأناسيين الإيطاليين من جانبهم، وهم لغويون ضليعون، وحيناً فلاسفة، لم يكونوا بمفكرين سياسيين. ويرتدي ضعفهم من هذه الزاوية أشكالاً شتى: أحياناً شكل اللامبالاة التامة، وأحياناً شكل بلاغة العصر القديم التقليدية جداً. إذ أن خطبهم الرنانة في الملكية أو مدائحهم في الحرية بما في ذلك الفتك بالطغاة تجتر أمثلةً كلاسيكية؛ ولقد كان تعلق الكُتّاب بجودة الشكل أكثر من تعلقهم بصواب الموضوع أو صدقه، فجاءت هذه الأبحاث الاستعراضية خالية إلا من القليل القليل من الفكر. أما ماكيافيللي فهو، مع آخرين، يختتم سلالة الأناسية الفلورنسية الأولى التي سبقت بكثير القرن السادس عشر، وهي إناسية كانت تجمع الكثير من الاهتمامات المدنية إلى القليلِ من العلم والأحكام. إذ انزوى كثير من معاصريه في برجهم العاجي، بينما أحرق آخرون البخور لحماتِهم، كمُتَمَلِّقين متحمسين لم يحتفظ قلمهم دائماً بكرامته الكاملة؛ وفعل البعض ما هو أنبل من ذلك، إذ استمدوا من ثقافتهم أسلحة في خدمة مفهوم السلطة المطلقة

للدولة؛ ويمثل إناسية الحقوقيين هذه مُؤَلِّفُون مثل آلسيَا Alciat وغليوم بُودي Guillaume Bude. إلا أن إسهامهم في حركة الأفكار السياسية ليس بمستطاعه أن يدعم المقارنة مع الإنسانية المسيحية، التي يُمَثِّلُها أروع تمثيل إيراسم دو روتير دام (1536-1467) Erasme de Rotterdam.

1- إيراسم

لا تأخذ مسائل النظرية السياسية إلا مكانة ثانوية في عمل ايراسم الواسع؛ ولم يكرس لها أو يقف عليها إلا القليل من المؤلفات. وتتفرع دائماً أحكامُه في الشؤون السياسية عن تأملات تتجاوز إلى حد بعيد إطار السياسة. ويَتْبَعُ فكرُه حول الدولة وحول المجتمع نظاماً معاكساً معاكسةً صارمة لفكر ماكيافيللي، الذي كان ايراسم يجهله جهلاً كلياً، فهو ينطلق من موجبات أخلاقية ودينية من أجل أن يُحَدِّد ويرسم قواعد العمل. وهو Erasme في ذلك يمت بصلة القربى للمؤلفين الوسيطيين، من غير أن يخضع مع ذلك لتأثيرهم المباشر. وموقف ايراسم، الذي كان محل إعجاب وشرح وتعليق في جميع أوروبا المثقفة حيث كان له كذلك اعداء، ضُراة، والذي عرفه وجامله العديد من الملوك والحكام وشخصيات أخرى، مَوْقِفُهُ هذا ضمن دوياً هائلاً لجميع ما كتب. ففي مراسلات لا يضاهيها في الأهمية والتنوع إلا مراسلات فولتير Voltaire، يكتب ايراسم إلى جميع ذوي الشان في العالم المسيحي في عصره، وبصورة مستمرة تقريباً بآرائه في السياسة الأوروبية: وهي وسيلة للتأثير في الأفكار تأثيراً محسوساً تعادل على الأقل كتبه. ولم يعرف إشعاعُ ايراسم حدوداً أخرى غير حدود الوسط المثقف المتأدب بالآداب اللاتينية. فمنذ أن غادر دَيْرَه الهولندي، جعلت منه سنواتُ دراسته ورحلاتهُ أو تعليمُه في باريس وإنكلترا وإيطاليا أميرَ الأناسيين كما وفرت له كذلك معرفة مرهفة بالعالم، والناس الذين يوَجِّهونه، عَزَّزت فطانته الطبيعية. ولم يُضِف عبءُ المستشار لحكومة الأراضي المنخفضة الذي تسلّمه عام 1516 من هذه الزاوية إلى تجربته شيئاً. وأسهم اعتزاله في بال بعد عام 1521 في تقوية الاستقلال في انتقاداته وآرائه. ولمن شاء البحث عن عروضه المنهجية لنظراته السياسية فإنه

سيجدها في «ولاية الأمير المسيحي» Institutio principis christiani (1516) المكتوب من أجل الفتى شارل الإسباني Charles d'Espagne بناء على طلب مُؤَدِّبيه، وفي Querimonia pacis undique profligatae (1517) . بيد أن جميع الموضوعات طُرِحت في وقت أبكر بكثير، وتُصَادَف بثبات ملحوظ في كل عمل ايراسم.

نقد وتربية

والعنصر الأول هو عبارة عن نقد أخلاقي يبين التجاوزات وأعمال القسوة والحماقات التي يرتكبها الحكام في أغلب الأحيان. ويُعْرَض هذا النقد، تارة ساخراً على طريقة لوسيان، وتارة بليغاً، في مُؤَلَّف «الأمثال السائرة» les Adages، الذي ما فتئت طبعاته المتعاقبة ابتداء من عام 1500 تغتني بموضوعات سياسية جديدة، وكذا في مُؤَلَّف «مدح الجنون» عام 1511 l'Eloge de la folie. وهو نقد جريء أحياناً («فلا أخس ولا أنذل ولا أغبى ولا أحط من معظم» [المُتَزَلِّفين»، وتُغَذِّي هذا النقد دائماً أذكارٌ من العصر القديم. وليس الأمر هنا مجرد حملات مدرسية على مساوئ الحكم الاستبدادي الدامية والمخربة. فثمة نبرة اقتناع عميق تبرز من خلال السطور، وذاك لأن تأملاته كلها مركزة بقوة على فلسفة المسيح وعلى ديانة المسيح... إن ايراسم يدين الحرب والوحشية والكذب باسم المحبة le charite المسيحية المستنيرة بالحكمة. حيث أن تطبيق المبادئ الإنجيلية يفرض نفسه في الحياة العامة كما في الحياة الخاصة، لا لأسباب دينية فحسب: بل لأنه شرط النظام والازدهار في جميع مستويات الحياة الاجتماعية.

ومن أجل أن يجعل النظام الإنجيلي يسود، يعتمد ايراسم على تحلي الأمير بالفضيلة المسيحية، الأمير الذي يحسن تأهيله باعتناء كبير للغاية. ذلك هو موضوع «التأسيس» l'Institutio وجميع تفاصيل هذه التربية لها فائدتها، فمثلاً اختيار القراءات لهو ذو دلالة: فلا إكثار مفرط من التاريخ، هذا الذي يقدم غالباً أمثلة خطرة تطري شعوراً تافهاً بالمجد، ولا شيئاً من روايات

الفروسية الضارة القادرة على تشويه فكر فتي. ولئن لم يهمل ايراسم اكتساب المعزف التقنية، فإن المهمة الأساسية تكمن في تكوين الإنسان المسيحي، صورة الله بحكمته وصلاحه كما في قدرته، ومثل حي وفعال بالنسبة لرعاياه. وعلى هذه الأسس، يرسم «التأسيس» لائحة كاملة جداً لواجبات الأمير في جميع الميادين: التشريع، والمالية، والاقتصاد، والتعليم، والآداب، والفنون. «احتقر البذخ بشرط أن تسود العدالة... عندما تفضل أن تصطبر على إهانة بدلاً من أن تنتقم لها انتقاماً يعود بضرر كبير على الجمهورية، فقد تخسر جزءاً هاماً من امبراطوريتك، لكن عليك أن تتحمل ذلك وتفكر في نفسك إنه لكسب كبير أن يقل عدد الرعايا المتضررين».

عندما ينصح ايراسم بترك الصولجان إن كان لابد من الظلم، فإنه يعارض بشدة فكرة السيادة بدون حدود.

الحرية المسيحية

وايراسم، حتى في المجال النظري يبايع، كآخرين كُثُرٌ، نموذجاً مختلطاً يؤلف بين الأنظمة السياسية الثلاثة؛ ويُعْلن أن انتخاب العاهل، يفَضَّل على الوراثة. وليس لآرائه المعروضة في بداية «التأسيس» إلا أهمية نسبية، لأن ايراسم يهتم قليلاً بمشكلات الأساس والمفاهيم الحقوقية- السياسية. إلا أنه بقدر ما أذاقه مجرى الحوادث من خيبات أمل مريرة للغاية، أخذ يزداد تَمسُّكاً بتبيان الطابع الحسن للحريات والمؤسسات القائمة التي تقيم عقبة في وجه التعسف الملكي. فهو يُؤْثِرُ نظام الأراضي الواطئة (هولندا)، الذي يدعوه «ديموقراطياً» نظراً لِوُجود نوع من التمثيل للرعايا في الشكل التقليدي لمجالس الطبقات العامة. إلا أن فكره لا يفضي إلى فكرة عامة حول هذه النقطة. إذ أن موقفه، بصعوباته ومشكلاته، يندرج بكامله في فكرة الحرية المسيحية.

ويؤكد ايراسم أن مفهومي الإمبراطورية imperium والسيطرة dominium لا يروجان بين المسيحيين: وهو تأكيد إنجيلي صرف، يشق الطريق، بتأويل

يُدْخِل سلطانَ النعمة في سيطرة السلطة، ويُمَهِّدُه إلى انحلال الدولة والقانون. ولا يذهب ايراسم إلى هذا الحد لأنه لا يمارس الاستنتاج المُجَـرَّد؛ فالدولـة والحق لهما عنده وجودٌ ثبوتي إلا أنه على الـشفا وحـول المواضـيع الدقيقـة للغاية , ليس بعيداً عن التناقض. فبينما يعلن في «المحادثات» les Colloques أن الطغيان، هذا الطغيان الذي يشجبه بشدة في كل مناسبة، قد يُفَـضَّل بعـد كل حساب على الفوضى، نراه يكتب في موضع آخر في عام 1530: «بل قـد يمكن أن يكون التآمر ضد الأمراء أمراً مشروعاً». فالعدالة ذاك المثل الأعلـى الذي يتعلق به، والذي يعتقد بأنه مُطابق للروح المسيحية الحقيقية، لا يتوصل لأن يمحو فكرةَ الخضوع للسلطة، وهي فكرة مسيحية كذلك. وأمـام صـعدة الاستبداد يصبح الفيلسوف المسيحي في انتقاداته أحد نبرة، إلا أنه لا ينقلـب ثورياً. فهو ذاتُه يلاحظ أنه «يُنْشِد منذ زمن طويل لِمَنْ بِهِم صَمَمٌ».

السـلمية

لم تكن تعنيفاته ولا في أي ميدان أكثر عدداً وأشد إلحاحـاً ممـا كانـت عليه في مشكلة الحرب والسلام. ولقد أمده آباءُ الكنيسة بترسانة لا تنفد مـن الحجج ضد الحرب، هذا النفي للمثل الأعلى الرسولي؛ فكل حـرب «تجـر في إثرها موكباً لا ينتهي من الجرائم والتعاسة» التي تـصيب الأبريـاء بـصورة رئيسة. وأكثر ما يغيظ ايراسم تلك الأعمال العدوانية التي يخوضُـها أو يحـث عليها بعض رجال الكنيسة، بمن فيهم بعض البابوات.

وعندما دعته الحكومة الهولندية في عام 1517 ليدافع بريشته عن سياسة السلام المتبعة في تلك الفترة، استخدم ايراسم المناسبة ليهـاجم في الـصميم ويلات الحرب. فهو يبرز عبث التعلات المقدمة عادة، ويشنع على المهـازل الديبلوماسـية والأحـلاف القائمـة علـى المـصاهرة. ولعـل تحليلـه لأسـباب المنازعات، يكشف تحت صيغته البسيكولوجية- الجنون، أهواء الملوك- عن ظواهر سياسة للغاية: فإرضاء النزعة التوسـعية للـدول والإلهـاء عـن التـذمر الداخلي هما ما يبحث عنه في مغامرة للفتح.

وجرياً على عادته، يوصي ايراسم بعلاجات مثل: تثبيت الحدود ونظام الوراثة، وقرارات تحكيم تصدر عن سلطات عليا أخلاقية ودينية، ودعوة إلى التآخي المسيحي، وبرغم توقه للمحسوس، فلعلِ هذا البرنامج يوحي الانطباع بأنه يفترض المشكلة محلولة؛ وهو أقل قوة من المبدأ الأساسي: «ما من سلام، ولو كان غير عادل، إلا ويفضل على أعدل الحروب».

ومع ذلك، لا يستطيع ايراسم أن يتحاشى مشكلة الحرب العادلة؛ فهو يقبل الدفاع ضد العدوان، على علم كاف بسوء الطوية وعمة البصائر يحمله على أن يرتاب كثيراً من الحقوق التي يُغَطيِّ بها الأمراء أنفسهم. وهو عندما رفض أن يعبأ للحرب وأن ينحاز بين فرنسوا الأول وشارلكان، فإنه لم يفعل ذلك من قبيل الحَذَرِ فحسب، وإنما كان تَبَصُّرُ رجلٍ من عَلٍ. فايراسم رغم كرهه للإسلام وازدرائه للأتراك لم يكن راضياً عن الحروب الصليبية لأنه لا يجهل الحسابات التي تدفع إليها تكاد لا تمت إلى الروحانيات بصلة. وتُؤَلِّف الروحُ السلمية لديه مِعْيَارَ حكمِ الصالح، وشرطَ هذا الحكم في الوقت ذاته؛ فالنظام الحربي العدواني لا يمكن أن يكون نظاماً صالحاً.

الفلسفة المسيحية والأخلاقية السياسية

على هذا النحو نُساق إلى فكرة رقابة واجبة؛ فكما أنه لابد من حدود ما لتَعَسُّفِ «الإرادة السنية»، كذلك من الضروري الحصول على رضى الأمة من أجل مباشرة الحرب، هذا بعد أن تكون قد استُنْفذَت كُلُّ وسيلة أخرى لإعلاء حق أكيد. إلا أن مطلب ايراسم في المجالين، وبرغم بعض النصوص المتصلة بالمؤسسات، يظل بصورة أساسية مطلب إصلاح أخلاقي. حقاً، لم يكن ايراسم تقنياً لا في الحقوق ولا في النظم السياسية، بيد أن هناك ماهو أكثر: ألا وهو نوع من بخس قيمة مفهوم الحق أو القانون، بخساً مرتبطاً بتصور للحرية، ونجد مثله لدى لوثر الذي يندفع به بعنف إلى نتائج أبلغ جذرية. ففي السياق العام للفكر، يتميز عصر النهضة برفض الصياغات المنهجية التي بناها السكولاستيكيون المدرسيون، وبالعجز عن إعادة بناء علم

على نحو متين، بعد أن هدمت علم أرسطو: إن سياسة ايراسم بعيدة عن العلم السياسي بعد علم عصر النهضة عن معرفة علمية حقيقية. وهي تحت راية شغف كبير بالجدة، تحمل دمغة نزعةٍ محافظةٍ عريقة.

ويفكر ايراسم كمواطن للعالم المسيحي، في حين أن الجمهورية المسيحية، وهي متحد ثقافي لم تعد متحداً سياسياً. إذ بين الدولة الكُلّية القدرة المغلقة على نفسها، التي يَمُجُّ ايراسم فكرَتها لأنها تبدو له ذات صِبْغَةٍ وثنية وبين القوى الشعبية التي يخشى عنفها الأعمى، هذا مع أنه يرثي لبؤس المساكين، فإنه يتعاطف كل التعاطف مع الأرستوقراطيات القائمة على مراتب- طبقة النبلاء، والكهنة، والبورجوازية. بيد أن طبيعة تَدَيُّن ايراسم قد جَدَّدَت شباب الأفكار القديمة في السياسة المسيحية. ومن جهة أخرى، جعله حس مرهف بالوقائع حَذِراً من النظريات التي عفا عليها الزمن؛ فهو يرفض الفكرة الوسيطية لإمبراطورية عالمية شاملة، ويتصور «الجمهورية» المسيحية كنوع من اتحاد دول متميزة. ومجمل القول لئن استند فِكْرُه على تصورات وارتباطات بدأ يتجاوزها التاريخُ في زمنه فإنه يستمدُّ منها القيم والاهتمامات التي تمنحه نبرة إنسانيةً معاصرة. أما الطرق التي تقود فِكْرَه إلى مَثَلِه الأعلى السياسي فهي من جهة أخرى طرق واسعة بما فيه الكفاية ومرنة بما فيه الكفاية، كي لا تحظر أية فكرة تَقَدُّم. لكن لأن ايراسم مَعْنَي بالأخلاق والثقافة والكمال الروحي أكثر مما هو مهتم بالقانون والمؤسسات، فإنه يظل، من حيث أنه ناقد وباني أفكار، دون صديقه توماس مور.

2- توماس مور

إن توماس مور (1480-1535) Thomas More، رجل القانون، والنائب في مجلس العموم الذي جرؤ أن يتصدى لطغيان هنري السابع، هو إناسي مرموق ومُفَكِّر ديني عميق، تغذى على حد سواء من الآداب الإغريقية ومن الإنجيل. ولقد كان هذا «الايراسمي» مستشار هنري الثامن منذ عام 1518 ثم مستشار إنكلترا في عام 1529، وأبدى فعالية عالية ضد الهرطقة اللوثرية، إلى

أن دفع حياته ثمن تعلقه بالدين التقليدي. وبما أنه انخرط مباشرة في العمل السياسي أكثر بكثير من ايراسم، فقد كتب كثيراً، إلا أن اليُتُوبيا أو اليوطوبيا l'Utopie وحدها، المنشورة في اللاتينية في لوفان Louvain عام 1516، كافية لتحله مكانةً مرموقة بين مفكري العصر السياسي. ولا يفتقد التماسك بين التصورات التي عبر عنها فيها وبين عمله كرجل دولة، كلا ولا استمرارُ التعلق بالعدالة والمُثُلِ العُليا التي طرحها ايراسم. لقد حلل توماس مور مفاسد الطغيان الذي صار له الضحية؛ لكنه مات شهيد الإيمان الكاثوليكي. ولم تقلق أفكارُه السياسية أحداً، برغم جُرْأَتِها، وذلك بسبب الشكلِ الذي عَرَضَها به.

نقد المجتمع والدولة

إنه مهد لوصف جزيرة يوتوبيا والنظام المثالي الذي يسود فيها بحوار- تخطر بالبال هنا ندوات ايراسم- يحوي انتقادات للواقع تتيح فهم البناء الطوباوي. ولا يدين مور التجاوزات الظرفية فحسب؛ بل، يفسر، بالإحالة إلى مثل فرنسا، عيوب النظام الملكي: «لا يفكر الأمراء إلا بالحرب... وقلما يهتمون بحسن إدارة الدول الخاضعة لسيطرتهم». ويبين نقائص التنظيم الاجتماعي، حيث العدد الأكبر من النبلاء «يعاسيب لا عمل لها تتغذى بعرق الآخرين وعملهم»، والعدد الأكبر من الرهبان السائلين، طفيلين من نوع آخر. وآصل من ذلك تلك البصيرة النفاذة التي يبرهن عنها عندما لاحظ الوضع الإنكليزي في عصره؛ فهو يتحدث بكفاءة عن المسائل النقدية، ويحلل بجلاء تراكز الملكية العقارية ونتائجه: إذ تحرم التسييبات les enclosures من الأرض والعمل «ذلك الجمهور من الناس الذي جعل منه البؤس حتى الآن لصوصاً أو متشردين أو خدماً». ولا شك في أنه يمكن التفكير بإصلاحات قد تحسن في هذه النقطة أو تلك تحسيناً قليلاً صحة الجسم الاجتماعي، إلا أن النظام برمته هو الفاسد فساداً عميقاً.

وعندما نظر «مور» إلى الدول القائمة في عصره، عرفها بصيغة صارخة: «Quaedam conspiratio divitum, de suis commodes reipublicae nominee tituloque tractantium»، فالدولة تعبير عن مصالح الطبقة المسيطرة. يتطلب المجتمع العادل أساساً مختلفاً اختلافاً كلياً، إذ «في كل مكان تكون فيه الملكية حقاً فردياً، وتقاس فيه جميع الأشياء بالمال، فإن الناس لن يستطيعوا أبداً تنظيم العدالة والازدهار الاجتماعيين». وبالتالي فإن نظام اليوتوبيا سيكون نظاماً شيوعياً.

يوتوبيا مساواتية

يعطي توماس مور عن نظام يوتوبيا لوحة محددة دقيقة لا تغادر أقل التفاصيل. وهذه هي سماتها الرئيسة: يعمل جميع سكان اليوتوبيا من أجل الجميع، إذ لا يملك أحد شيئاً ملكية خاصة به. وتؤمن الجماعة لكل واحد الوفرة (اليد العاملة عديدة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم تنظيماً حسناً) ووقت الفراغ، الذي يمكن للمرء أن يكرسه «لتثقيف فكره بحرية». والنظام أمر لا يستغنى عنه في مجتمع المساواة هذا: فهناك توقيت محدد لساعات العمل، ووجبات مشتركة؛ ويمتثل كل مواطن لذلك بلا عناء لأن الجماعة تعطيه الحد الأقصى من الرفاه. والقوانين بسيطة وقليلة العدد، لانتفاء المنازعات والصراعات التي تنشأ عن الملكية الخاصة. ويتقلص دور الدولة بصورة حصرية تقريباً إلى إدارة الأشياء، وإلى إدارة الاقتصاد؛ فللدولة مثلاً احتكار التجارة الخارجية. ويتولى جميع الحكام وكذلك الكهنة مناصبهم بالانتخاب وينتخب الأهم منهم من بين المتعلمين les letters ويتمتع هؤلاء إذن بوضع له امتياز، لكنهم لا يشكلون طبقة مغلقة؛ وبما هم أرستوقراطية فكرية وأخلاقية، مفتوحة دائماً، وقابلة للتجدد دائماً وخاضعة للرقابة دائماً، فهم يعطون ديموقراطية المساواة، التي تجهل النبالة والثروة، حكم الأخيار الحقيقي. وبما أن سكان اليوتوبيا على يقين من أنهم يمتلكون في نظامهم الحقيقة السياسية المطلقة، فإنهم ينهضون للدفاع عنه ضد كل محاولة أجنبية، ويوسعون حقل

تطبيقه: فهم ينشئون مستوطنات شبيهة بالوطن الأم. ويستوحي بعض جيران سكان اليوتوبيا الذين راق لهم المثل من دستورهم، ومن أجل خير الإنسانية، لا يتردد سكان اليوتوبيا عن خوض الحرب لتحرير الشعوب الأخرى التي يستحقها الطغيان. أما النظام، بما أنه سلمي من حيث المبدأ، فهو مؤهل لنوع من الانتشار الإيديولوجي، المشروع بنظر من يؤمن بقيمته الجلى.

استباق عقلاني

إن المنطق القوي الذي يُفصِّل به مور جميع نتائج فكره يقوده على هذا النحو بعيداً جداً عن مواقف ايراسم، الذي ولو كان يُشَاطِره مطامحه. ويرجع الفرق بالتأكيد إلى طريقة عرض الأفكار، التي تتيح أن يرفض رفضاً جذرياً سلطة السنن الموروثة وأن يبني كلُّ شيء بناء عقلياً على أسس جديدة تماماً، وطبعاً تحظى بموافقة الجميع. ويبني مور مدينته المثالية من غير ما إحالة إلى الإنجيل: حيث أن سكان اليوتوبيا لا نبراس لهم إلا نبراس العقل الطبيعي. أو ليست تلك علامة بين علامات أخرى بأن الأمر يتعلق بمران فيلسوف؟ حقاً إن الكتاب يَدِينُ بالكثير إلى «جمهورية» أفلاطون، وإلى اسطورة العصر الذهبي في العصر القديم، التي قربت بلا شك من أوائل المعارف المتصلة بمجتمعات «العالم الجديد» (إذ قرأ مور أميركو فيسبوشي Amerigo Vespucci) لكن صناعة العَرْض يجب عليها أن لا تحجب العناصر المشخصة والواقعية في التفكير. ونظراً لأن توماس مور يختار عن عمد أن يعرض آراءه التي تُعدّ حكماً خيالية، فإنه يستطيع انطلاقاً من معرفته بالمجتمع الذي يحيا فيه أن يصوغ تفسيرات ويكتشف علاقات عليها طابع استباق مدهش. حيث أن مروءة الإنسانية المسيحية الأخلاقية أساساً تصبح لديه سياسية واجتماعية حقاً. ولقد عرفت اليوتوبيا l'Utopie، التي تُرجمت ترجمات واسعة، نجاحاً عظيماً في القرن السادس عشر، وكان تأثير مور أبعد غَوْراً من مجرد نجاح أدبي. إذ وُجد مثلاً في المكسيك إداريون وأحبار إسبانيون مثل فاسكو دوكيروغا Vasco de Quiroga حاولوا تحقيق اليوتوبيا، أو على الأقل أن يستوحوا منها في عملهم التنظيمي.

3- امتدادات الإنسانية المسيحية

نظراً لأن الإنسانية المسيحية هي تيار فكري أوروبي، فإن تصوراتها ومطامحها السياسية، في وحدتها وتنوعها، تركت أثرها في مفكرين من جميع الأقطار. بيد أن إسبانيا وإمبراطورية شارلكان الكاملة قدمتا لها مجال انتشارٍ هام بوجه خاص.

فمن جهة، تشهدُ المجادلات الحادة التي ثارت بمناسبة مشكلات استعمار الهند على دوي مقتضيات الإنجيلية السياسية في كثير من ضمائر الإسبانيين. ولقد تم الاعتراف بحرية السكان الأصليين في أمريكا من الناحية الحقوقية، ضد جميع الذين قالوا بإخضاعهم إلى الرق، إلا أن الضرورات الاقتصادية، متجاوزة في ذلك الانتهاكات الناتجة عن نهم الفاتحين، فرضت نظام استغلال وعمل إجباري. ولم يتواصل حقاً المدافعون عن الهنود، وفي المرتبة الأولى منهم الدومينيكاني الشهير بارتولمي دو لاس كازاس Bartholemy de Las Casas إلى قَلْبِ اتجاه التيار، بالرغم من بعض النجاحات المبدئية، التي كان أبرزها عام 1542 ماثلاً في سن «القوانين الجديدة». لكن لئن لم تستطع المثالية الإنسانية أن تُؤَنِّسن استعمار بلاد الهند إلا جزئياً، فإنها ما انفكت تذكي في مجال الحياة الفكرية الأسبانية، الفكر السياسي والفكر الديني بما بينهما من ترابط وثيق.

وعلى صعيد آخر، تابعت السياسة الإمبراطورية لشارلكان ولمستشاريه، بدعم من رجال القلم العديدين الذين ينتمون إلى دول عديدة، وواصلت حُلم الملكية العالمية الذي يمت بصلة قربى لأفكار ايراسم؛ إلا أنه يظل «ايراسمية التمستها وشَوَّهتها السياسة- ولهذا السبب رفض ايراسم أن يتجند تحت هذه الراية- لأن هذا الأناسي العظيم يرفض فكرة الإمبراطورية العالمية التي سادت العصر الوسيط والتي تعود بلا انقطاع في كتابات رجال مثل المستشار غاتينارا Gattinara أو في كتابات الأناسيين الإمبراطوريين مثل لويس فيف Luis Vives سيبولفيدا Sepulveda. إلا أن الهزيمة ذاتها، أي

التمزق النهائي للوحدة المسيحية، هي التي، على صعيدين مختلفين، قهرت كلاً من شارلكان ومن ايراسم. ومع هذا فلئن كانت الإمبريالية التقليدية التي كانت بادت كنظام، قد ماتت حقاً مذ ذاك، فإن الأناسية مازالت تُخْصِب الأفكار السياسيةَ المختلفة، التي تتمثلُ بعضَ عناصر وحيها السخيّ.

4- فيتوريا والحق الدولي

وفي هذا الصدد يقدم عمل كعمل فرنسيسكو دو فيتوريا (نحو 1480-1546) فائدة ذات دلالة. فهذا العمل، الذي تغذى من التقاليد السكولاستيكية، يفسح المكان واسعاً لفكر ايراسم، وذلك في إطار مذهب مضاد بعناد للإمبريالية. لقد كان هذا الدومينيكاني البارز منفتحاً لكن بحيطة وتحفظ على تدين ايراسم وشغل خلال عشرين عاماً أهم كرسي في «جامعة سالامانك» «Universite de Salamanque»، وهو إلى ذلك عالم لاهوت وعالم قانون، ذو فكر منهجي ودقيق. إذ تغطي الأبحاث الثلاثة عشر التي يحويها كتابه العلاقات اللاهوتية les relectiones Theologicae المجال الكامل للتفكير السياسي.

ويرى فيتوريا، أن الدولة مثل المجتمع هما من مبدأ طبيعي. إذ لا يمكن تصور الإنسانية بلا تنظيم اجتماعي وبلا نظام سياسي. وبمعزل عن أية رسالة روحية، فإن هدفهما هو الخير المشترك أو المصلحة العامة. وينتج عن ذلك أنه ما من نظام يستطيع أن يدعي بصورة أخص أنه إلهي المنشأ. وفيتوريا ملكي، لكن تعلقه هذا ابن التجربة. والملكية حين ينظر إليها على هذا النحو لا توجد فوق القوانين، وهذه يجب عليها لكي تكون عادلة أن تلبي المصلحة العامة، وذلك لأن القانون الإنساني يخضع دائماً للقانون الأهلي. ومن هذا يبدو أن فيتوريا يعين حدوداً للسلطة الملكية، لكنه شأن ايراسم يرى أن المسألة بالنسبة للملك ليست إلا التزامات وجدانية، وهو يقمع «الناس الذين وقد أفسدهم الغرور والطمع يثورون ضد أمرائهم».

وبمثل هذه الرؤية تتسم نظريته الفريدة في الحق الدولي، إذ أن فيتوريا بعد أن يبحث مطولاً مشكلة الحرب العادلة يصل إلى الرأي أن هذا المفهوم نادراً ما ينطبق على النزاعات المسلحة. وهو يستنتج، من المبدأ الطبيعي للمجتمع والتواصل، أكثر النتائج ليبرالية بالنسبة للعلاقات السياسية والاقتصادية بين جميع بني البشر. فلكل واحد، أنى أقام الحق في الميزات ذاتها التي يتمتع بها مواطنو البلاد. بل يمكن أن يعدّ أن «العالم هو بمعنى ما جمهورية واحدة». إلا أنه لا يوجد من حيث المبدأ أي حد للاستقلال الذاتي للدولة؛ فلا حكم لأي سلطة دولية يعلو هذه «المجتمعات الكاملة»، التي هي الدول. حتى أن «المتوحشين» (الهنود) كان لديهم قبل الفتح هيمنة dominium، أي سيادة، ويمكن أن يكون الاستعمار أمراً مشروعاً، لكن بشرط أن «يكون الاهتمام الوحيد هو خير السكان الأصليين وازدهارهم وليس مجرد جر المغانم للإسبانيين».

ونظراً لعدائه الشديد لكل مطمع، إمبراطوري أو بابوي، في ممارسة السيادة العالمية، يحاول فيتوريا، الذي يفكر تفكيراً اسكولاستيكياً مدرسياً انطلاقاً من أوضاع مشخصة يعرفها، أن يحكم لصالح مقتضيات العدالة والإنسانية، دون أن يهمل الواقعة الأساسية التي يمثلها وجود الجماعات السياسية القائمة: وقد نعرى بالقول دون أن يهمل الواقعة الأساسية المتمثلة بوجود الاستقلالات القومية، هذا وإن رفض أي تفريق بين سلطة الحاكم وسلطة الجماعة يعني الحرص على تماسك الدولة، ويعطي معنى أحدث للمفهوم المسيحي للسلطة القائمة، إن فيتوريا هو حقاً منظرٌ لعالم منقسم تؤكد فيه الدولة استقلالها بشدة.

* * *



القسم الثالث

الإصلاح ومفاهيمه السياسية

لقد زاد «الإصلاح» (الديني)، من الانقسامات السياسية في أوروبا وأدخل عليها التعقيد فأسهم بصورة حاسمة في تخريب بناء الإيديولوجيات السياسية الوسيطية النخرة، وهي نتيجة ما سعى المصلحون إليها بل لم يلحظوها دائماً. وفي الزلزلة التي سببها التجديد الديني، استمرت الصلة الوثيقة بين الروحي والزمني والأولية الإيديولوجية للديني على السياسي تؤثر في العقول. وما من مذهب سياسي كان قادراً في القرن السادس عشر على أن يثير قدراً من الاضطرابات وقدراً من الآثار السياسية كالذي أثاره «دعاة الإصلاح». والحال، أن هؤلاء المصلحين بالرغم من خلافاتهم، يتصفون بنقطة مشتركة: وهي أن تصوراتهم للمجتمع والحكم تصدر عن نظرياتهم اللاهوتية، ولذا فهي دائماً ثانية، وأحياناً ثانوية.

1- لوثـــر

كان مارتن لوثر (1483-1546) Martin Luther، راهباً من أصل شعبي ولم تكن له تجربة شخصية بالمشكلات السياسية؛ وإنما اكتشفها من خلال الإنجيل ومن خلال القديس بولس، في منظور ديني صرف. وفي سنوات «تحوّله» ذاتها- أي قبل قضية أوراق الغفران (1517)- طرح فكرتين ظلتا غالبتين في دعوته هما: الصفة الإلهية لكل سلطة قائمة، والفصل الجذري بين «الدين» و«القانون». وهو يدفع بالمبدأ المسيحي إلى أقصاه، ذلك المبدأ الذي يأمر بخضوع للسلطة غير مشروط، ذلك لأن للسلطة مصدراً إلهيّاً ومهمة إلهيّة. والذي عرض له الكثير من علماء الدين بتفصيل أوفى. إلا أنه- فيما يرى- لا يمكن تحقيق «مدينة الله» على الأرض؛ إذ «أن عالم القانون هو حقاً عالم الخطيئة» وهذه قطيعة كلية بين الزمني والروحي، ليست نتائجها السياسية

بسيطة، لأن كل إنسان يجد نفسه منخرطاً في النظامين معاً، في نظام القسر وفي نظام الحرية.

الحرية الروحية والقسر السياسي

إن لوثر، وقد اندفع إلى الكفاح ليعطي المسيحية مجدداً ما يعتقد أنه معناه الحقيقي، يتوجه لا إلى علماء اللاهوت فحسب، بل إلى الشعب المسيحي؛ لذا نشر في الألمانية عام 1520 كتابين أساسيين هما: «نداء إلى النبلاء المسيحيين أبناء الأمة الألمانية»، «An den Christlichen Odel deutscher Nation» و«بحث في حرية المسيحي «Von der Freiheit eines christenmenschen».

ونشر في عام 1523 النص الرئيسي الهام من وجهة النظر السياسية وهو «بحث في السلطة الزمنية» Von Weltlicher Aberkeit وفي كتابه «بحث في حرية المسيحي» يقدم عرضاً قوياً للمبادئ الأساسية. فالمسيحي، عندما يحيا حسب الإيمان، هو حر، ومطلق من كل قانون، ومن كل أمر؛ إنه كاهن (كهنوت عالمي) وهو ملك، لكن هذه المملكة لا علاقة لها بهذا العالم. فالحرية المسيحية، بما أنها روحية وداخلية على نحو خالص، ليس لها أي معنى سياسي. وفي النداء «إلى طبقة النبلاء»، الذي يلخص بمهارة شديدة شكاوى ألمانيا المادية والمعنوية من روما، يقترح لوثر إصلاحات كنسية مثقلة بالانعكاسات السياسية. إذ إن إلغاء الدولة الكهنوتية الذي هو نتيجة لعالمية الكهنوت، وبالتالي إلغاء الكهنوتية، يقود إلى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية. «يجب أن ندع السلطة تمارس عملها بحرية ودونما عراقيل خلال العالم المسيحي برمته»؛ وإنه ليعود للسلطات الإمبراطورية أن تحقق الإصلاحات الضرورية في الكنيسة، لاسيما عن طريق المجمع Concile. فالبرنامج بما هو كذلك، ذو نبرة إمبراطورية جبلانية Gibelin إلى حد ما.

بيد أن فكر لوثر يتجاوز في تعقيده ما ذكر تجاوزاً لا حد له. إذ بالنسبة إليه «بقدر ما تفوق الحياة الروحية الحياة الدنيوية، كذلك تفوق السلطة الروحية السلطة الزمنية». ويوضح كتابه «بحث في السلطة الزمنية» De

l'Autorite seculiere هذا التصور. فالسلطة الروحية، هي قضية المسيحيين الحقيقيين، الذين يَحْيُون في مملكة الحرية. إلا أن هؤلاء المسيحيين الحقيقيين، النادرين جداً في النهاية، لا يشكلون جماعة متميزة عن المجتمع الخاضع للقوة القاسرة للسلطة؛ إذ أن الكنيسة الحقيقية هي الكنيسة غير المنظورة. فلقد بُشِّرَ المَلأُ جميعاً بالإنجيل، إلا أنه يجب على الناس جميعاً أن يخضعوا للقانون الزمني: وهذا تفريق دقيق يتم في داخل كل منا، بين الصعيدين، اللذين يتطابقان مع ذلك، لأن العالم المسيحي لا يؤلف إلا هيئة واحدة، تشمل السلطة الزمنية التي تستطيع أن تؤثر على المؤسسات وعلى الناس، لا على النفوس. وتظهرُ الكنيسةُ المنظورة، التي تخضع لوصاية هذه السلطةُ الزمنية، بأنها تجسيدٌ ضروري للكنيسة غير المنظورة، لكنه تجسيد غير صالح بالضرورة. إذ تظل حرية الفكر الفردية غريبة عن العلاقات الاجتماعية، التي يحكمها القسر la contrainte، بل العنف la violence: «إن الله يثني على السيف». وحيث أن الإنسان، عندما يُرَدُّ إلى نفسه ذاتها، لا يكون إلا خطيئة، فإن مجتمع البشر ليس في الخُلاصَة إلا مجتمع وحوش لابد من قمعها؛ فليس هناك من قيمة روحية في السياسة، حتى ولا في صورتها المثلى.

من لوثر إلى اللوثرية

عبثاً نفتش عن مفهوم للدولة لدى لوثر؛ فهو لا يعرف إلا السلطة، L'Obrigkeit أما أطر هذه السلطة فهي الأشكال الوسيطية العتيقة، مثل العالم المسيحي، والإمبراطورية. إذ أن فكر لوثر، مع أنه لاسياسي ومعاد للقانون، ولو أنه ثوري على الصعيد الديني، فهو محافظ بل رجعي في السياسة كما في الميدان الاقتصادي أو العلمي. وهو قانع بأن الأمراء «هم في المعتاد أكبر المجانين وأكبر أصحاب الإقطاعات اللصوص الذين وجدوا على الأرض»، إلا أنه لا يرى إمكاناً آخر غير كلية قدرتهم، وهو بالرغم من التمييزات التي أقامها، يخلص إلى أن يضفي عليهم نوعاً من المهمة الروحية: الدفاع عن الإيمان الحق ونشر الدين الحق، وتطوير التعليم ورعاية الثقافة.

وفي هذا المعنى يوضح ملشانتون Melchannton، وهو الذي فاق لـوثر في إناسيته، أفكارَه ويعطيها قواماً حقوقياً أعلى، هذا مع إلحاحه على التزامات الضمير للأمير المسيحي. وسوف تسمح الكنائس اللوثرية المُنَظّمَة والقديمة النفحة القوية للفردانية الدينية للمصلح تفلت منها؛ إلا أنها سوف تحتفظ من وَحْيِهِ تماماً بالقدر الذي يبقيها بعيدة عن موقع تغذية فكر سياسي خصب.

لكن لوثر مع ذلك، قد أسهم على غير عمد بتوسيع إن لم يكن بتفجير حركات اجتماعية عميقة وعنيفة، ترجمت مطامح الجماهير العريضة التي ما كانت تستطيع أن تعبر عن نفسها في فكر سياسي مدروس.

الشِيَع والثورات

إن اللقاء بين النزعة الجذرية الاجتماعية والهرطقة الدينية «الإشراقية التَوَهّمِيّة» أو «الرُؤَوِيّة الكارثية» كثيراً ما كان يحدث في العصر الوسيط. ففي القرن السادس عشر أيضاً، قادت الرغبة في الرجوع إلى نقاء المسيحية البدئية، بالاستلهام مباشرة من النصوص الإنجيلية، إلى موقفين مختلفين بل متناقضين، إلا أنهما أحياناً ممتزجان؛ وهما: الرفض الكلي للعالم، أي القطيعة مع النظام الزمني، أو محاولة بناء ملكوت المسيح على الأرض.

ففي أعقاب الهرطقة الهسية، جمع «إخوان الوحدة» les Freres de l'Unite في بوهيميا بين هذين المبدأين: حياة جماعية مشتركة تستبعد الملكية الفردية، وعدم التعاون مع سلطات المجتمع بوصفه مجتمعاً فاسداً. ولكن عناد الطائفة حول هذه النقطة قد خف منذ نهاية القرن الخامس عشر، قبل أن يجيء الإصلاح ليبعث حياتها الدينية. ومثل هذا الاتجاه، والتعلق ذاته بعماد ثان للبالغين نلفيهما في تلك الحركة التي نمت في سويسرا وفي ألمانيا الجنوبية في الفترة ذاتها التي أطلق فيها لوثر احتجاجاته الأولى؛ وهذه الفرقة القائلة «بتجديد العماد» anabaptisme هي بادئ ذي بدء فرقة سلمية، تستبعد استبعاداً غير مشروط استعمال القوة في العلاقات بين البشر. غير أن فكرة

البحث في الإنجيل عن مبدأ تنظيم اجتماعي أخذ يشكل مع تـذمر الأوسـاط الشعبية مزيجاً متفجراً. فإلى جانب حرب الفلاحين، التي بلغت أوجها ي عام 1525، نشبت إضرابات مماثلة في بعـض المـدن، دامـت عـشر سـنين. وفي الحالتين، كان البؤس هـو الـذي يـدفع الثـائرين: الحـرفيين والبـائعين ضـد الأرستوقراطية المدينية والتجارية، والفلاحين ضد سادتهم الإقطاعيين.

واستند جميع هـؤلاء النـاس إلى روح الإنجيـل الخالـصة عنـد تقـديم مطالبات مشخصة للغاية؛ إذ نسقت نبـوءة «أنبيـاء زويكـاو» «prophetes de Zwichau»، التي سرعان ما أدانها لوثر، ونظمت احتجاجاتهم. وأولـوا فكـرة الحرية المسيحية بأنها تحوي الأساس لقانون سياسي. ولقد شجب لوثر أيـضاً هذا الخطأ الإجرامي برأيه، بعنف في اللعن الذي كان رداً عليها أعمال العنف لدى الفلاحين. ومع ذلك كان برنامج هؤلاء الفلاحين معتدلاً: فهـم يطلبـون تخفيفاً لأعبائهم الضريبية، ولكنهم لا يتصورون تسوية nivellement اجتماعية. فالعدالة تتعارض مع التجاوزات، لا مع تفاوت الشروط؛ وعلى كل امرئ أن يكتفي بالمداخيل والحقوق التي تعود إليه حسب ولادته. وكذلك في المدن، كان يكافح الثوريون لإعادة بناء نظام قديم بروح نقابية ومـضادة للرأسماليـة. وكانت دينامية الحركة تنبع أكثر ما تنبع لا من جسارة سياسية حقيقية بـل مـن الاختلاط السائد بين متابعة الأهداف المادية المحدودة والمتواضعة- حياة أقل بؤساً- وبين الاعتقاد أن الكفاح يجري من أجل قضية الله المقدسة. إذ أن هؤلاء «الأنبياء السماويين» الذين كانوا يوجهون الجماهير ويبلورون مـشاعرها إنمـا كانوا يبثون فيها روحاً تعصبية رهيبـة ومـن هـؤلاء تومـاس مـونتزر Thomas Munzer، الذي كان أبينهم شخصية. إنه صاحب كشوف تلازمه رؤى كارثية: بما أن نهاية الأزمنة تقترب، يجب إبادة الكفار وهذا الحلم «الألفي» لم يضع له حداً لا موته ولا القمع الوحشي الذي مارسه الأمـراء والنـبلاء. وقـد هرعـت جماهير غفـيرة يحـدوها أمـل غـامض إلى مـونزر في وسـتغاليا، «أورشـليم الجديدة» (1534-1535)، حيث صنعوا في مناخ من الحمى الحضارية تجربـة مجتمع شيوعي جعلتها الظروف تتحول إلى شطط وشذوذ في جميع الأنواع.

ولقد عاش «مذهب تجديد العماد» بعد انقضاء هذه الأزمة، برغم جميع الاضطهادات، منتشراً بين هولندا إلى أوروبا الوسطى، في شكل سلمي. ففي مورافيا بخاصة، دللت هذه الجماعات على حيوية كبيرة؛ بينما انتشرت جماعات أخرى في بولونيا في النصف الثاني من القرن، حيث مزقتها الخلافات بصورة دائمة. لقد احتفظ المورافيون بتنظيم دقيق قائم على المساواة من الناحية النظرية، - لا ملكية خاصة، بل عمل إلزامي للجميع - إلا أن هذا التنظيم يؤمن في الواقع سلطة وميزات جسيمة للقدماء وإلى «خدام الكلمة». وبدا هذا النظام جائراً بنظر أصحاب تجديد العماد البولونيين، الذين هم فضلاً عن ذلك معادون للتثليث، في حين أن المورافيين استبعدوا أية مناقشة عقائدية وظلوا متمسكين بالثالوث. أضف إلى ذلك، أنه نشب تعارض، في هاتين الفئتين، بين المتطرفين والمعتدلين حول مسألة العلاقات بالدولة. إذ نادى الأولون باللاعنف الكامل، ودانوا «شرعية السيف» ورفضوا الخدمة العسكرية أ وحتى الضريبة، بينما مارس الآخرون، دون أن يذوبوا في مجتمع الكفار غير المؤمنين، الخضوع الصادق للسلطات. وعلى الجملة، فإن الحياة المضطربة لهذه الشيع أو الطوائف قد أثرت في التطور العام للأفكار السياسية تأثيراً محدوداً، ولو أنه كان في بعض البلدان على جانب الأهمية. وبما أن هذه الطوائف معزولة، فإنها لم تتوصل إلى الحفاظ على توازن ما بين النزعات الفوضوية والضرورات الجماعية، بين دينونة كل نظام زمني وفكرة بناء مدينة مثالية. أما حيث عرفت هذه الطوائف بعض الاستقرار، فكان ثمن ذلك الانطواء على الذات وخنق كل تأمل نظري فكري. إذ أن الاتصالات بالخارج، المضرة بنقاوة المذهب، هي وحدها التي تعطيه خصوبة، بالقدر الذي يتكيف فيه مع الوقائع السياسية الخارجية بالنسبة للطائفة. وظلت هذه الطائفية تذكر غالباً الفكر البروتستانتي بداعي العدالة والإخاء الإنساني الذي كان «تزمينا» ارتأته أفهام بسيطة للرسالة الإنجيلية التي يجوز لكل مؤمن تأويلها.

2- كالفـــن

إن جان كالفن (1509-1564) ليس بأقل عداء من لوثر لـذوي الـنزوات الذين يزعمون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي، وله الفضل في معارضتهم ببناء أكثر عقلانية وبذا بالذات أكثر نجوعاً في العالم من كتاب لوثر السلطة- l'Obrigkeitstaat. حظي كالفن في وسـط سكولاسـتيكي مدرسـي ثم في وسط تنتشر فيه أفكار ايراسم، في باريس وأورليان وبورج، بتأهيل مزدوج لاهوتي وحقوقي؛ أكسبه ميلاً للمنطق، وإنشاء الصيغ وحساً بالقانون والدولة فـات لـوثر. ويـصوغ كتابـه «المؤسـسة المـسيحية» l'institution chretienne (الطبعة اللاتينية عام 1536، والطبعة الفرنسية عـام 1541 وقـد زيـدت زيـادة ملحوظة) بدقة كبيرة إعلان إيمان يقطع الصلة في نقـاط كـثيرة قطعـاً جـذرياً بالتقاليد الرومانية لم تبلغ مثله إعلانات الإصلاحات الـسابقة؛ وهـو يتـضمن كذلك مذهباً سياسياً متماسكاً. هذا وإن نشاط كالفن في جنيف، وهو نشاط لا مثيل له في تاريخ اللوثرية، أغنى مذهبه هذا بالتجربة مُعَزِّزاً أصالته.

المؤسسة المسيحية

توجد في «المؤسسة» صيغ متأثرة باللوثرية حول ضرورة إطاعة السلطة، التي يؤتيها الله، وحول الحرية المسيحية التي «يمكن جيداً أن تقوم مع العبودية المدنية». لكن إذا كان مجال النعمة يتميـز علـى وجـه الإطـلاق عـن مجـال العدالة، ويعلوه طبعاً، فإن الإنسان لا يُلْفي نفسه، في الفكر الكالفني، ممزقاً بقسوة كما لدى لوثر. فالتنظيم الاجتماعي والسياسي، الذي يُلَبِّي رغبةً عالمية، مرده بادئ ذي بدء للعقل البشري الذي يسعه أن ينجز بـصدده عمـلاً إيجابيـاً وضعياً، من غير أن يعني ذلك اسـتقلالاً ولا اسـتغناء عـن النظـام الروحـي. ويستلزم الانتقال من القانون إلى الدين تغيراً في الصعيد، إلا أن كالفن، الذي يلح على الموصولية بين العهد القديم والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الزمني والروحي. فلا يجب على المسيحي أن يعدّ نفسه كأجنبي في هـذا العالم حيث وضعته مشيئة الله؛ إذ أن للمجتمع أهدافاً ماديـة مـسكينة، مثـل

ازدهار الأفراد ضمن النظام، لكن له كذلك غايات أسمى: «أن تظهر صيغةٌ عامة للدين بين المسيحيين، وأن تسود الإنسانية بين بني البشر». على هذا، فإن الخضوع للقانون الإلهي لا يستبعد السياسة العقلانية، .بل على العكس يجعلها ضرورية. ويستتبع المبدأ القائل إن كل سلطة تُحْتَرم بذاتها لأن الله أسسها، القول: إنه ليس من سلطة إلا لأداء مهمة روحية قوامها أن تقود الناس بحسب الله، بغية تسهيل خلاصهم. ويُدْخِل هذا المبدأ الثاني ضمنياً في المذهب فكرة رقابة ما أي بذرةَ نزاع ممكن بين الزمن والروحي. لكن عندما يهدي كالفن كتابه: «المؤسسة» إلى فرنسوا الأول، فإن الولاء هو الذي يتغلب. وكذلك أيضاً فإن الخيارَ النظري بين أشكال الحكم المختلفة لا يعني المصلحَ في شيء: إنه قضية تقنية فنية وقضية ظروف. فالشيء الأساسي من وجهة النظر المسيحية هو أن يطاع «الحُكَام»، أي السلطة بأيٍّ شكل ظهرت، حتى ولو كان الطغيان. ولا يحق أبداً للشعوب أن تثور؛ إذ للعناية الإلهية وحدها أن تتدخل ضد حكم جائر بحمل نبي ما على التمرد تمرداً يستعلي على قوانين الطبيعة. ولسوف يضيف أهل جنيف إلى هذه النظرية التي تنادي بالسلبية السياسية في آخر تحليل, نكهة مختلفة.

تجارب المدن

تأثر المناخ السياسي للإصلاح في سويسرا، كما في المقاطعات الجرمانية تأثراً بليغاً، بوجود حالات الاستقلال الذاتي البلدي. إذ عندما كان لوثر يجابه الأمراء، كان المصلحون في هذه المناطق مثل زوينغلي Zwingli أو بوسير Bucer أو أوكو لامباد Oecolampade يتحركون في إطار جمهوريات المدن، حيث الفوز بالنفوذ السياسي والديني أيسر منه في نطاق دولة ملكية. ولقد كانوا أكثر جذرية من لوثر على الصعيد الديني، ولاسيما في مسألة الأسرار، فتجاوزوه بعيداً في الدعوة لتقويض الدولة الكنسية. فانتخب المؤمنون القسس في زوريخ Zurich، حيث طور زوينغلي نظرية السلطة المسيحية L'autorite chretienne، كمزيج من التيوقراطية والديموقراطية.

وجعل السلطة الزمنية ذات صلاحية في الشؤون الروحية لأنها تمثل جماعة المؤمنين، لكنها صلاحية مقيدة أن يظل عملها مطابقاً لتعاليم المسيح: ويعود للقسس أن يحكموا في ذلك. ونتج عن ذلك في النظام الزوريخي، وبالرغم من تمييز مذهبي بلغ الغاية كما هو الحال عند لوثر، خلط بين الزمني والروحي ظهر بمظهرين متعاقبين: ففي البداية كانت السيطرة السياسية على «المدينة» «للنبي» المصلح، وتلا ذلك، بعد وفاة شخصية زوينغلي القوية، حكم الكنيسة من قبل «مجلس» المدينة.

كالفن في جنيف : الديكتاتورية الدينية

لم تكن المشكلة التي طُرحت على جنيف مختلفة اختلافاً جذرياً: إذ لكي يضع كالفن استقامة الدين ووحدته في مأمن من تدخلات السلطات البلدية غير المؤهلة بنظره، وجب تنظيم الكنيسة وجعلها قادرة على أن تمارس على الحكم تأثيراً هو من حقها من أجل أن تُراعى مقتضيات الانجيل الكالفني. فكانت النتيجة، الحاصلة بعد مقاومات مديدة، عبارة عن نظام اكليريكالي صريح أي دكتاتورية دينية لا تختلف إلا شكلياً عن الحكم التيوقراطي.

وكانت هيئة القسس، التي عُيِّنت بطريقة الاختيار من الزملاء، بالرغم من مظاهر الموافقة من المجلس والقبول من الشعب. مستقلة في الواقع. وكان المجتمع الديني le Consistoire بموجب مقررات 1541 هيئة مختلطة مخوَّلة بالعمل على سيادة النظام الكنسي؛ واتسعت صلاحيته إلى الإشراف الدقيق والصارم على كل حياة عامة وخاصة، بينما صار دور القسس فيه دوراً مسيطراً. والسلطة المدنية، التي زعمت في عام 1541 أنها «لبثت بكاملها» أيضاً، زالت فيما بعد بعشرين عاماً، هذا مع أن المؤسسات لم تخضع إلا لتبدلات قليلة؛ واقتصر دور هذه السلطة المدنية على عكس إرادة الرئيس الديني. ففي هذه «المدينة- الكنيسة» «La ville-Eglise» بلغت السياسة الكالفينية بإخضاعها كل شيء إلى توجيهات الإكليروس فبلغ التيوقراطية البابوية في أحلى أيامها وذلك على الأقل في مجال الواقع إن لم يكن في

مجال النظرية وما تشترك به «روما الجديدة» مع روما ذاتها هو في أنها تستبعد أية ليبرالية. إلا أن هذه المشابهة يجب أن لا تحجب اختلافات سياسية عميقة فلقد خَلَقَت طاعة القانون، المفروضة على الجميع بالشدة نفسها، في جنيف، نوعاً من المساواة المدنية: وكانت هذه خميرة انحلال تسلسل الرتب الاجتماعية التقليدية. ففي هذا النظام الذي كان في التطبيق لا يعرف الديموقراطية إلا قليلاً ظل التصديق الشعبي شرطاً مع ذلك، بل كان يؤلف سلاحاً بيد المصلح. غير أن الأصالة الأساسية تكمن في الطبيعة الدينية للمذهب الكالفيني: فتبعاً له ليس أساس القسر في التقليد la tradition، بل في الانجيل كما يُؤَوِّلُهُ العقلُ. وهذا العنصر العقلي، إن تضمنته عقيدة، يمكن أن يتحرَّر منها وسوف يستخرج التطور على المدى الطويل من المذهب الكالفيني، المحافظ والاستبدادي، بذور الليبرالية التي ينطوي عليها رغماً عنه إن جاز التعبير.

كان تأثير الكالفينية، وبعامة تأثير «الإصلاح»، على حركة الأفكار السياسية في القرن السادس عشر تأثيراً غير مباشر قبل كل شيء. إذ أن واقعة الانقسامِ الدينيِّ الذي دخل إلى قلب بلدان عديدة والمنازعات التي نشأت عنه فيما بين ولاءات أو تبعيات متناقضة، أكثر أهمية من المذاهبِ التي نَتَجَتْ عن الدينِ الجديد أوْ تطعمت به. ولقد زعزعت صدمةُ الحروبِ الدينية، إلى جانب الصراعات الاجتماعية التي تشابكت معها، زعزعةً جذرية بعض الدُوَل؛ حيث نمت الخلافات هنا بشدة ملحوظة. وفي دول أخرى خلق الحفاظ على الوحدة الدينية أو ترميمها بسرعة شروطاً لا تلائم النقاش. فالاضطرابات بالنسبة لحركة الفكر السياسي هي أقوىٌ الحوافز حيوية.

* * *

القسم الرابع

الخلافات في عالم منقسم

دان لوثر ديانة مبرمة كل عصيان، من الناحية النظرية، ومع هذا ففي عام 1530 اجتمع الأمراء اللوثريون الألمان، وتداولوا فيمابينهم لمقاومة الإمبراطور بالسلاح؛ ودشنت رابطة سمالكالد smalkold هذه المرحلة الأولى التي كانت من جهة أخرى أحفل بالمفاوضات منها بالمعارك معارك حروب دينية. وعندما يُنْظر إلى هذا العمل من زاوية تاريخ الأفكار، فإنه يبدو عادياً، إذ من الأمور التقليدية في ألمانيا أن يُعَارض الأمراء والمدن في توطيد سلطةٍ إمبراطورية فعلية. وليس المهم في هذا الموضوع أن يكون الضمان الذي أعطاه لوثر مناقضاً لكل تعليمه. إذ يتعلق الأمر في الواقع بمسألة حياة أو موت بالنسبة للإصلاح الألماني الذي كان الخضوع أو مجرد المقاومة السلبية يحكم عليه بالزوال. ومن هذه الضرورة، ضرورة مواجهة القوة بالقوة سيتمخض في أجل يطول أو يقصر رأي بمشروعية هذه المواجهة.

1- الصراعات الأولى وتعبيرها الإيديولوجي

نجد التعبير الأول الناجز عن ذلك في عام 1550 في البيان «الاعتراف» «la Confession» الذي وقعه تسعة قسس في ماغدبورغ Magdbourg، المدينة المهددة حينذاك بالعقاب الإمبراطوري لمقاومتها نائب أوغسبورغ. إنه عندما يريد القيصر إلغاء الدين الحق، فإنه يتصرف ضد الله، بوحي شيطاني؛ فيفقد شرعيته، فليست إذن مقاومته بالسلاح حقاً فحسب بل واجباً أيضاً. إن بعضاً من الأسباب المدنية الصرفة إن لم تنشئ واجب المقاومة الفعالة فهي تنشئ على الأقل الحق في ذلك: وهذه الأسباب هي اعتداءات السلطة الجائرة على حياة الرعايا أو حريتهم أو ملكيتهم. إلا أن الأهمية الثورية لهذه الأفكار أو الأطروحات تحد منها خصوصيات البنية السياسية الألمانية، ذات

السلطات المزدوجة المستوى، التي تجعل مشكلة السيادة غامضة. «فالاعتراف» يبرر الثورة ضد «حاكم» عدو لله، أما في نهاية المطاف إن «السلطة الدنيا»، أي المدينة، هي التي تنتفض في وجه السلطة العليا للإمبراطور: أي ليس الشعب هو يثور مباشرة ضد السلطة التي تمارس عليه. وهكذا لا ينقض الأساس الإلهي لهذه السلطة، التي هي وحدها فعلية حقاً في ألمانيا وبما أن التهديد بإعادة توطيد السلطة الكاثوليكية والإمبراطورية قد تلاشى بسرعة، لم تعد توجد بالنسبة للوثرية المستقيمة مشكلات سياسية داخل الدول اللوثرية الموطدة.

مفاهيم إنكليزية

إن الإرهاصات الثورية التي كان يدين بها مذهب ماغدبورغ للتوتر الشديد السائدة حوالي عام 1550 لم تجد طريقها لأن تنمو تماماً إلا في إطار الصراعات التي غذتها الكالفينية في أوروبا الغربية. فلقد ارتسمت لدى أتباع كاليفن، حتى قبل موته، نزعتان مختلفتان حول المسالة الأساسية: الخضوع أو التمرد. وحسم المسألة بلا تردد الإنكليزية كريستوفر غوودمان Christopher Goodman والايكوسي جون كنوكس John Knox فهما يريان أن الله يأمر بعقاب عبدة الأصنام، وقلب الأمراء أعداء الدين. وكان نداء كنوكس «إلى طبقة النبلاء وإلى الطبقات وإلى الشعب» 1558، ضد السلطة «الشيطانية» للوصاية البابوية نداء ثورياً: بل ثورة على أساس من العنف النبوي. غير أن كنوكس بعد النصر، اقتصر على اقتباس نظام الحكم في جنيف بملاءمته مع الشروط الايكوسية.

وكانت أفكار غودمان Goodman قريبة من ذلك، إلا من حيث الأثر، حيث ظل هذا المنفي بلا تأثير على وطنه، فهو يرى أن الشعوب مكلفة أن تعمل على مراعاة قانون الله، ما فوق الملوك، وعند الحاجة ضد الملوك. ومنذ عام 1556 كان منفي إنكليزي آخر، هو جون بونيه John Ponet، يسوغ في كتابه «بحث موجز في سياسة القوة» A shorte treatise of politicke

power، قتل الطاغية، عندما شدد بصورة أوضح من كنوكس وغودمان على المضمون السياسي البحت للحدود المعينة للسلطة الملكية. هذه السلطة، الخاضعة لله طبعاً، يبدو جيداً بأنها تصدر عن تفويض توافق عليه الجماعة، وهو يلغى في حال إساءة استعمال. لئن كان «بحث» بونيه ضعيف البيان بحيث لا يؤلف نظرية في السيادة الشعبية، فهو يتضمن مع ذلك فكرة تفوق الشعب على الملك، التي يتجاوز أفقها مشكلة الصراع بين المعتقدات.

التردد الفرنسي

ظل بادئ ذي بدء أتباع كالفن الفرنسيون والهولنديون بعيدين جداً عن هذه التصورات؛ فهم يعلنون في كل مناسبة ولاءهم للملكية، «على أن لا تمس في شيء إمبراطورية الله ذات السيادة». ولقد حشرهم هذا الإخلاص الكامل للمذهب الكاليفني في وضع عسير، لم يدع لهم، على الشفا، مخرجاً آخر غير الاستشهاد، الذي كثيراً ما واجهوه برباطة جأش، مثلما فعلت حنة دو بورغ Anne de Bourg. ففي كتاب «الهراطقة» De Haereticis (1554) (نشرت ترجمته الفرنسية بعنوان «بحث في سلطة الحاكم في قصاص الهراطقة»، Traite de l'Authorite du Magistrat en la punition des heretiques)، يرافع مؤلفه تيودور دو بيز ضد التسامح والحلم ليسوغ إعدام ميشيل سيرفي Michel Servet في جنيف، قائلاً إن واجب الحاكم الأول هو في العمل على احترام تعاليم الإنجيل الحقة، غير أنه يبقي على واجب الطاعة للسلطة الجائرة؛ «فلنصل... حتى إلى أولئك الذين يضطهدوننا». ولم يخرج البروتستانتد الفرنسيون من هذا المأزق السياسي إلا بحجج مموهة خادعة (بخصوص الأقلية الملكية وتكوين المجلس) أو بتمييزات ملتبسة. وأن يقوموا بالمعارضة أو يتآمروا، فإنما ينصرف ذلك إلى المستشارين الفاسدين، لا إلى الملك وليس لهذا من علاقة بدينهم.

أما، في الواقع، فإنه منذ وفاة هنري الثاني (1559)، ظهر تيار مناهضة قوية للسلطة المطلقة بين طبقة النبلاء وفي المدن، عند الكاثوليك كما عند

البروتستانت. ويعكس فيه غموض الأفكار جيداً تشابك المصالح المتعارضة، ومطامح الفئات الاجتماعية والجماعات المحلية والإقليمية، وشهوات الأرهاط والأفراد. ولقد وضحت اجتماعات «مجالس الطبقات العامة» Etats Generaux هذا الاختلاط توضيحاً تاماً. ففي عام 1560، طالب بعضهم بدورات دورية؛ وسعى بعضهم لأن يجعل من إصلاح المفاسد شرطاً لموافقتهم على المساعدات المالية. بيد أن تصور رقابة منظمة من الناحية القانونية على الملكية، وهو ما تتضمنه نظرياً هذه المطالبة، لم يبد شائعاً حتى لدى أولئك الذين يستنكرون التعسف ويتمسكون بالحرية. ومن جهة أخرى أقام برلمان باريس تعارضاً بين سلطاته والسلطات التي قد يمكن أن يعترف بها للطبقات. ويشهر هؤلاء أولئك «القوانين الأساسية»، من غير أن يستطيعوا أن يعينوا لها مدى حقوقياً وسياسياً محدداً. فالكل يعلنون أنهم «خدام مساكين جداً للملك»، فيما هم مصممون أن لا يتصرفوا إلا كما يطيب لهم. لقد نسيت البلاد معرفة الطاعة، لكن لم يقم أي مبدأ بناء في مواجهة مبدأ الهيمنة الكلية للسلطة الملكية. لقد ظهرت هنا وهنالك بلا شك منشورات عصيان سافرة، يغذيها التشدد الديني. ففي عام 1564، أعلن اجتماع «مجلس الطبقات» في بورغونيا وبرلمان ديجون Dijon أن المقاطعة المرتبطة بالتاج بعقد (أي بمعاهدة)، ليست ملزمة إلا تجاه ملك كاثوليكي. إلا أن مثل هذه العبارات ظلت حتى حينه قليلة العدد في المساجلات.

فكرة الوطن في الأراضي الوطئة

إن تفاقم النزاعات الإقليمية الخصوصية والإقطاعية ذاته الذي أدى في فرنسا إلى التفكك، اتخذ منحى آخر في الأراضي المنخفضة واتجاهاً إيجابياً على نحو واضح، لأنه شارك في حركة الكفاح ضد سلطة غريبة عن البلاد من حيث طرائقهاكما من حيث عمالها. وكان التعلق بالتقليد والحريات القديمة يطابق فيها المعارضة الدينية من غير أن يختلط بها: إذ لم يأت التحريض من المتجددين الإصلاحيين وحدهم. وأقام ذلك التعلق بين أوساط اجتماعية

مختلفة وحدة ذات وحي قومي. فمن خلال التمرد الإرستوقراطي والانتفاضات الشعبية، التي كانت توازيه وأحياناً تتكاتف وإياه أخذت تتجسد فكرة الوطن. ولقد عمق الهوة بين هذه الفكرة ومبدأ الولاء للأمير الشرعي ذلك القمع الذي قام به دوق دالب le Duc d'Albe بوحشية وعدم جدوى (1567-1573)، أما الناس، الذين، عن اعتدال أو عن حذر، ظلوا يعلنون أيضاً أنهم رعايا مخلصون لملك إسبانيا فإنهم كانوا يعنون أن هذا الإخلاص يقتضي تبادلاً في الالتزامات، فإن أخل الحاكم بالتزاماته فإنه يحول الملكية إلى طغيان. وهذه الحالة الفكرية الذائعة، والتي كانت أكثر رسوخاً في الأراضي الواطئة منها في فرنسا، جاء احتجاج (البروتستانت) الفرنسيين ضد مذبحة سان بارتيلمي Saint Barthelemy فأعطاها شكلاً أدق، في فيض من الكتابات من كل ضرب.

2- أنصار قتل الملوك

لقد وحد المذهب الكالفيني والحقد ضد اضطهاد الطغيان بين مؤلفي الأهاجي والأبحاث التي تفوقها منهجية، إلا أنهم رغم وحدتهم هذه اتبعوا طرائق مختلفة. ولم تتفق آراؤهم في جميع النقاط. لكن لئن تعذر أن تُدْخِلَ جميعَ آرائهم في مذهب واضحٍ ومتماسك تماماً، فإن مؤلفات «أنصار قتل الملوك» هؤلاء تُشكِّلُ مجموعةً متميزة تميزاً شديداً، أضافت الجدال السياسي في آخر القرن عامل توجيه حاسم. ولقد ظهرت أهم هذه النصوص وأصدقها تمثيلاً لآرائهم، بين نصوص كثيرة أخرى، في الوقت ذاته تقريباً: فظهر عام 1573 كتاب «بلاد الغال الفرنجية» la Franco Galllia للمؤلف فرنسوا هوتمان Francois Hotman، وكان أستاذاً للحقوق في جامعات متعددة ومستشاراً ورجلاً ديبلوماسياً ماكراً ومغامراً من رجال الحزب البروتستانتي، أوتي فن المقالة الانتقادية، وفاته أن يكون منظراً حقيقياً. كما ظهر عام (1573-1574) كتاب «منبّه الفرنسيين وجيرانهم» «Le reveille matin des Francais et de leurs voisins» وكان غفلاً من التوقيع، مبهماً أحياناً، لكن غير خال من

الأصالة. وفي عام 1575 ظهر بحث «في حق الحكام على رعاياهم» «Du droit des magistrates sur leurs sujets»، وهو يضم دروساً ألقاها تيودور دو بيز في جنيف، حيث أنشأ خليفة كاليفن هذا بحيوية سياسة ابتعدت ابتعاداً شديداً عن تعاليمه الأولى، وهي تُبَيِّن أفضل من أيِ مثل آخر ضغط المواقف الذي لا يقاوم على المذاهب، وظهر أخيراً عام 1579، «الثأر من الطغاة» les Vindiciae contra Tyrannos وهو مقال يُعْزَى عموماً إلى تعاون هوبير لانغيه H. Languet مع صديقه فيليب دو بليسي موريني Philippe de Plessis-Mornay وشبيه بهذا الأدب كتاب (1578) De jure regni apud Scotas لمؤلفه الايكوسي جورج بوخنان Georges Buchnana، وهو فرنسي الانتماء، لأنه بالرغم من الاختلافات المحسوسة في الشكل والموضوع، فإن اشكاليته تتصل باشكالية الهوغنوت الفرنسيين.

إدانة السلطة المطلقة

ولقد نقل هؤلاء المؤلفون، في غالبيتهم العظمى أو كان لهم مثل التصور التاريخي الذي استغرق عَرْضُه معظم كتاب «بلاد الغال الفرنجية» أو «غاليا الفرنجية».

إذ أن هوتمان، بسعة اطلاعه التي تمكنه من فرض رأيه على قُرَّاءٍ غير قادرين في أغلب الأحيان على تمحيص دعاواه، قد أكد أن السلطة الملكية في فرنسا منذ الغاليين les Gaulois خضعت دائماً إلى «مجلس الطبقات العامة» الممثلة للأمة. وأن البرلمانات تجاوزت صلاحية «مجلس الطبقات»، وهذا ما يأخذه عليها هوتمان أخذاً شديداً، ولو أنه غَيّر رأيه فيما بعد. ولكن تقلبه في الرأي، الذي يرجع إلى انتهازية تاكتيكية لم يقلل من رواج كتابه الذي سرعان ما ترجم إلى الفرنسية. إذ قدَّر خصوم الجبروت الملكي مدى الفائدة من كتاب علمي الصفة يبين لهم بمهارة بلاغية عظيمة كم تتفق مطامحُهم مع «حكمة الأجداد». هل يعترض البعض: بحجة الواقع التاريخي الحديث، امحاء دور «مجلس الطبقات العامة» منذ آخر القرن الخامس عشر؟ الجواب

في كتاب «مُنَبِّهُ الصباح» بأن «كل إجراء ضد حقوق الشعب هو إجـراء باطـل وغير شرعي»- هكذا يشهد المرء انزلاقاً دائماً من ميـدان التـاريخ إلى ميـدان الحقوق.

الرضى الشعبي

بين الحجج التي يكثر الرجوع إليها لدى «أنصار قتل الملوك»، واحـدة تستعيد في صورة جديدة فكرة عامة وسيطية، ومؤداها «أن الحكـام وجـدوا من أجل الشعب وليس الشعب مـن أجـل الحكـام». وتتحـدد الفكـرة لـدى تيودور دو بيز، خصوصاً في تحليل لغائية الدولة، التي تكمن في النظام وفي رفاهية أعـضاء الهيئـة الاجتماعيـة. ويـستند بوخانـان Buchanan إلى التـصور القديمي للغريزة الاجتماعيـة؛ إذ يُعـدُّ هـذا اللاهـوتي الجنيفـي[1] هـو أيـضاً المسألة من مشمول القانون الطبيعي. ولقد صدرت عن هذا الـتفكير الغـائي، الذي لا تختلف نتيجته اختلافاً كبيراً عـن فكـرة الخـير المـشترك الوسـيطية، نظريةٌ في السيادة. هي بحسب اللغة الأرسطية: أن الشعب هو معاً علـة غائيـة للسلطة الملكية وعلة فاعلة لها؛ أما الحاكم، بالمعنى الأعـم للكلمـة، فقـد أوجدهم الشعب. ويفيض التاريخ القديم والحديث بالأمثلة على هذا الإيجاد، أي الانتخابات، وهي أمثلة يمر بها المؤلفون مرور الكرام. أمـا النقطـة الـتي يلحون عليها فهي أن السلطة وليدة شرعية منطقيـة وحقوقيـة عالميـة. أمـا في النظام الوراثي، فإن رضى الشعب هو الذي يقـم المَلِـكَ ملَكـاً؛ إذ «مـا مـن إنسان وُلِد قط والتاج على رأسه والصولجان بيده» (Vindiciae). ولا يمكن أن يكون التفويض الذي ارتضاه إلا شرطياً: ها هي ذي نظريـة العقـد. وقبـل أن نبحث فيها يجب أن نقف على الأسـباب الـتي تـدين الحكـم المطلـق: أنهـا أسباب سياسية ـ ولا يمكن تصوره فهو غير مقبول عقـلاً في المنظـور الغـائي المتبنّى ـ وأسباب دينية كـذلك. فللـه وحـده تجـب الطاعـة بـلا حـدود ولا شروط؛ إذ أن الملوك يخضعون معاً للقـانون الطبيعـي للعدالـة وإلى تعـاليم

---

(1) نسبة إلى جنيف.

«الكلمة»، تعاليم المسيح. ويوضِّح هذا التضافر في التعليلات، الذي يبدو بأنه يعزز الأفكار المطروحة. صفَةً من صفاتها الأساسية. فهي من جهة نرى أن جميع الأنظمة، أياً كان شكلها، تبني على الموافقة الشعبية، لكن من جهة أخرى يقرر هؤلاء الكالفنيون أن كلِّ سلطةٍ تأتي من الله. فالسلطة وإن تحوَّلت من الملك إلى الشعب, إلا أنها تبقى إلهيةً المنشأ، وعليه يكون العصيان ضد الطاغية حقاً ناشئاً عن الله.

نظرية العقد

يكثر في النصوص استخدام كلمتي عقد contrat وميثاق pacte حتى لقد عُدَّ أن «أنصار قتل الملوك» les monarchomaques هم الذين اخترعوا «نظرية العقد». والمسألة لدى تيودور دو بيز، هي جملة الشروط التي يجري فيها انتخاب الملك؛ ويقول بوخامان «ميثاق متبادل بين الملك والمواطنين». هكذا يبدو مفهوم العقد قريباً من مفهوم الدستور، حيث يَتَعّين التزام الملك بيمينه في أن يحترم القوانين الأساسية. ومع ذلك ليست لغة الحقوق الدستورية هذه بكافية. ففي الميثاق، حسب تيودور دو بيز، «إن ما يقوم على العقل والعدالة الطبيعية يُعدُّ واضحاً ومنصوصاً» والأساسي هو هذا المضمون المضمر الذي يحيلنا إلى النظام، أي في النهاية إلى إرادة الله. ولا تدع بحوث «الثأر من الطغاة» شكاً في هذا الصدد، عندما تميز، على غرار المثل العبري، ميثاقين، تحالفين، الأول بين الله، والملك والشعب، والثاني بين الملك والشعب. ففي هذا الأخير ليس الله طرفاً، لكن بما أن الميثاقين متلازمان، يظل الله ضامناً له. ها هو الملك إذن خاضع للقوانين، وموثق بالميثاق. فإذا ما نقضه، فإنه يصبح طاغية؛ إنما من سوف يعاقب على هذا النقض؟برأي تيودور دو بيز، «ليس مشروعاً مباحاً لأي فرد بمفرده أن يعارض قوة الطاغية بالقوة حسب فتوى من عنده» إذ أن هذه المهمة من شأن ذوي المناصب المساعدين وضباط المملكة الذين يمثلون الأمة. ومثل هذا الحل نجده في كتاب «الثأر...»، الذي يحدد «أوصياء الشعب»، «إنهم حكّام

ومراقبون عامون»، وبكلمة هم الضباط والكبراء. وكل من هؤلاء صاحب حق حال طاغية (ظاهر) الطغيان، أي ملك نقض العقد. أما بشأن الطاغية «من الأصل»، ذلك الذي ما كان له قط صفوة شرعية، فالمسألة غير واردة: فهذا خارج على القانون ويستطيع كل واحد أن يعارضه.

مقاومـــة الطغيـــان

تُوَضِّحَ نظريةُ مقاومةِ المضمون المشخص لفكر «دعاة الطغاة». فالشعب الذي غالباً ما يتذرع به لا يتحرك إلا بطريق «ممثليه»: «وهم عادة ضباط التاج واستثنائياً أو من سنة لأخرى «مجلس طبقات المملكة» (Vindiciae)، أي في الواقع أرستوقراطية الهيئات المتوسطة. وهذا يعني عودة المفاهيم الوسيطية للصدراة، حتى في التفاصيل (مثلاً حتى الاستنجاد بالأجنبي ضد الطاغية). فإذا ضمت إليها التوضيحات التي تمليها انتهازية محازبة. فإن للحكام الأعوان الحق بأن يتصرفوا كهيئة ـ وهي فكرة تميز حقاً مجتمعاً طبقي البنيان ـ ولكن يجوز لهذه الهيئة أن تتصرف ولو لم يحصل إجماع، ويبين لجوء تيودور دو بيز Theodore de Beze في هذه الحالة، إلى قاعدة la sanior pars.

إن معيار المشروعية السياسية في آخر تحليل هو كيفي من الناحية السياسية، طبعاً عندما يُعرِّف la sanior pars بأنه ممارسة الدين الحق. وكذلك ورد في «الثأر...» أنه يمكن لجماعة محلية أن تقاوم الطغيان فتوى من عندها: حيث يمكن لمدينة أن لمقاطعة ما أن تقيم لديها الدين الحق، في دولة وثنية أو ضد طاغية وثني، وأن تقاتل دفاعاً عنه. وفي الواقع أن كتابات «أنصار قتل الملوك» هي أعمال نضالية؛ ومن هنا تأتي أهميتها حتى حين يفوتها التماسك النظري المذهبي. إذا كنا نجد في بعض المنشورات العنيفة على وجه الخصوص، تعبيراً عن مصالح شعبية حقيقية فإن المثل الأعلى السائد على الجملة يتمثل في «اتجاه ارستوقراطي»، يبحث في الماضي عن أشكال سياسية ملائمة لوضع الهوغنون الفرنسيين كأقلية ولقد مارس فكر «أنصار قتل

الملوك» نفوذه في إنكلترا وهولندا على الخصوص في القرن السابع عشر، لصالح الأفكار الليبرالية التي كانوا لهاروادا وإن تكن ريادة ملتبسة، لأنهم كانوا ينادون بالحرية باسم الدوغماتية.

3- ردود الفعل الكاثوليكية : الأفكار السياسية للرابطة

لما عاد الظرف السياسي لصالح البروتستانت الفرنسيين في ظل هنري الثالث، فإنهم، سواء أكانوا تبنوا قبلاً أم لم يتبنوا أفكار كاتبي منشوراتهم المتطرفين، صاروا دعائم الملك؛ وطبعاً لقد ازداد تأييدهم في عهد هنري الرابع. ولقد اقتبس من أفكار «أنصار قتل الملوك» في الوقت ذاته العديد من الكاثوليك الرابطيين، أو العصبويين Ligueurs. ففي عام 1576 تشكلت للمرة الأولى رابطة عامة، بقيادة أرستوقراطية، من أجل الدفاع عن الدين الكاثوليكي. وتطورت الرابطة la ligue من ولائية مشروطة وحذرة إلى عداء معلن ضد الملك، بقدر ما أخذت العناصر الشعبية، التي زاد الوعاظ من تعصبها، دوراً أكبر في المدن، وبخاصة في باريس.

فاضطراباتُ العاصمة، واغتيالُ هنري الثالث وتعيينُ ملك كاثوليكي بدلاً من الخلف الذي نص عليه قانون الوراثة، وعَيّنَه هنري الثالث، ثم الاستنجادُ بالإسبانيين، كل هذه الأحداث أظْهَرَتْ بقدر كاف أن جسارة الرابطيين لا تُحجِم أمامَ الأفعال. أما على صعيد الأفكار فليس بين دعاتهم، لا لويس دورليان Louis Dorleans ولا جان بوشي Jean Boucher، رئيس مُصَلّى الصوربون La Sorbonne، ولا المؤلف المجهول لكتاب «الجمهورية المسيحية العادلة ضد سلطة الملوك الزنداقة والهراطقة»، «De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos autoritate» من جَدَّد حقاً في الأفكار المقتبسة، اقتباساً حرفياً أحياناً، من المؤلفات السابقة للحزب المناوئ وبعض المواضيع المتنازع عليها، مثل القانون السالي la loi salique الذي يمنع وراثة الإناث للعرش، لم تكن لها إلا أهمية ظرفية. والسمة الأساسية التي تستخلص من خلال اللعنات العنيفة، التي كانت تُغَطِّي في

معظم الحالات حجاجاً واهناً أو معدوماً، يمكن أن تتلخص في عبارة لبوشيه Boucher، هي: «إن ما تفكر به الرابطة وتقوله وتعمله ونتنسمّه ليس شيئاً آخر سوى الكنيسة».

وإن الرابطة la Ligue، بصفاتها المرتبطة بالفوضى السائدة في فرنسا، ترتبط بالحركة العامة لمناهضة الإصلاح– La Contre Reforme– التي كان اليسوعيون les Jesuites أدواتها الأشد حماسة.

مذاهب مناهضة «الإصلاح»

تَمَسّك خُصُومُ هنري الرابع الأشد ضراوة بالفكرة القائلة أن للبابا الحق في خلع الأمير الهرطيق، وعليه تَدَخَّلَ البابا في الشؤون الفرنسية. فإذا كان بعض اليسوعيين قد جددوا التأكيد على الأفكار التيوقراطية الوسيطية بصورة كاملة، فإن معظمهم كان يشاطر الكاردينال روبير بيللارمان Robert Bellarmin آراءه الأكثر إحكاماً ودقة «Tractatus De Summo pontifice 1586 de potestate summi pontifici in rebus temporalibus, 1610 الخلاصة البابوية 1586. بحث في خلاصة السلطة البابوية في الأمور الزمنية 1610.

ولا يرد بيللارمان السيفَ الزمني إلى البابا، أي لا يخصه بسلطة سياسية بالمعنى الصحيح، أو بضربٍ من الهيمنة على الملوك، بل يعزو له حقاً محدوداً، يُمَارَس لغاية روحيّة ad finem spiritualem وهذا الحق هو معارضة كل مامن شأنه في المجال السياسي أن يعرض للخطر خلاصَ العالمِ المسيحي.

ويوضح لوي مولينا Luis Molina هذا في معرض تحديد الفوارق بأن خلع الأمير الهرطيق يقع على عاتق شعبه، بناء على أمر البابا. فالجمهورية المسيحية la republica Christiana التي يتصورها هؤلاء المُؤَلِّفُون لم تَعُدْ هيئة سياسية واحدة كالمسيحية الوسيطية، بل إنها تتألف من دول متميزة وذات سيادة. إلا أن مصلحة الدين، التي لها الأولوية على كل مصلحة، تقتضي

رقابةً كَنَسِيّةً، في الموضوع الروحي، على ملوك لم يتلقوا هذا الحق من الله بالمعنى الذي سيريده لهذا التعبير جاك الأول في إنكلترا ولويس الرابع عشر في فرنسا. ولهذا السبب فإن اليسوعيين يؤيدون في أغلب الأحيان بأن السيادة تَخُصُّ الشعب، لكن نادراً ما يطورون هذه الفكرة إلى مذهب سياسي، ويجعلون التفوق دائماً للنظام الملكي. ومع ذلك فلهذا الموقف بالنسبة للملوك جوانبه المقلقة، وعلى الأخص عندما يُعَبِّر عنه مفكر أصيل قوي مثل جوان ماريان Juan Mariana.

ففي كتاب «في الملك وتأسيس الملك» De Rege et Regis institutione (1598-1599) أعلن، هذا اليسوعي الأناسي العظيم، عندما كتب من أجل تأهيل فيليب الثالث، كما كتب سابقاً ايراسم من أجل تأهيل شارلكان، وقال: «ليس الأمير وحده شرعياً» «Princeps non est solutus legibus»؛ وهو يحتفظ بدور كبير للسلطات المحلية، ويوسع نطاق الرقابة الكَنَسِيّة توسعة خاصة لا لصالح البابا، بل لصالح الأساقفة، «الأعضاء الأساسيين، أمراء الجمهورية». ولقد أدهش الكتابُ المعاصرين بتماديه في إطراء قتل الطغاة، إطراء أسهم بتغذية شكوك أعداء «الجماعة» la Compagnie ولم يتردد البرلمانيون الغاليكونيون في إدانة أبرز هذه المؤلفات اليسوعية بوصفها، بابوية متطرفة ultramontain ومعادية للملكية، وهذه الدينونة، إذا ما قرنت بالرفض الذي قوبلت به القوانين الكنسية التي حددها مجمع ترانت Trente، فإنها تنتظم في خطّ حركة ساهمت في فشل «الرابطة» la Ligue: حركة ردّ فعل قومي، مضاد لروما ومضاد لإسبانيا.

4- انتصار مذهب الملكية

في حقيقة القول مافتئت السلطة الملكية في أحلك ساعات الحروب الأهلية تجد مدافعين عنها يتفقون عملياً ضد نزعات التطرف الدينية ويلتقون على ضرورة إعطاء المقام الأول لوحدة المملكة. إلا أن هذه الفكرة لا تكفي لتوجيه برنامج ما، بل يمكن أن تستخدم حجة بيد المتعصبين ما دام معظم

الناس لا يتصور الدولة من غير وحدة دينية. ولقد تم التعبير في بعض الأحيان عن مفهوم حقيقي للتسامح، مؤسس فلسفياً على تعذر إكراه الضمائر، أو على ريبية في المذاهب اللاهوتية الحصرية، وتم ذلك على الأقل منذ كتاب «الهراطقة» De Haereticis لمؤلفه سيباستيان كاستيليون (1554) Sebastien Castellion، الذي كان ورثته الحقيقيون في هذه النقطة هم «مفكرو الثالوث» les Sociniens الصيصانيون أو المتحللون روحياً. ولم يكن لمؤلفاتهم تأثير ملحوظ على الكتاب السياسيين الذين يبشرون بالوفاق؛ بل إن المناشدات البليغة التي وجهها المستشار ميشيل دو لوبيتال Michel de l'Hopital لا تنتمي إليها مباشرة. هذا وإن التيار الملكي، الذي ارتسم عام 1560 عند انتصار هنري الرابع، يمكن تحديده، في أبعد الحدود بنزعة لحذف المناقشة النظرية لهذه المشكلة التي ستجد لها حلاً واقعياً في مرسوم نانت l'edit de Nantes عام 1598 بتسوية ناشئة عن الملل، أكثر ما هي مذهبية. (إذ تسودها روح التسويات التي حصلت في ألمانيا أو في بولونيا، هذا إن لم تسدها الصيغ المرتبطة ببنية سياسية مختلفة).

وإذا وضعنا هذه النزعة جانباً، فإن الملكيين- الذين سموا فترة بـ«الساسة» «les Politiuques»، يشتركون في تعلق غريزي وتقليدي وعاطفي بالملكية؛ أما الصورة التي يتصورونها بها والمثل الأعلى الذي يعينونه لها فليس حولهما إجماع. فهناك لدى لوبيتال تصور لملك واحد «solutus legibus» إلا أنه ليس بالطاغية أبداً، فهو يسمع الرغبات ويقبل بالكوابح من غير أن يدع نفسه موثقاً بها؛ ويذكر المستشار البرلمان بأن هناك فرقاً بين «الرقابة وبين المشورة المخلصة». ويذهب بيير دو بوللوا (Apologie catholique, 1685) إلى أبعد من ذلك في التأكيد على الجبروت الملكي: مع الغمز من البابوية: «ليست الجمهورية قائمة في الكنيسة، بل الأمر على العكس فالكنيسة قائمة في الجمهورية». وعلى هامش التقاليد الفقهية، التي استوحى منها أيضاً جان تيليه Jean Tillet، قادت نظرة تاريخية، أناساً مثل اتيين باسكييه Etienne Pasquier أو دو هيلان du Haillan (حول حالة الأعمال

في فرنسا ونجاحها، 1570)، إلى أراء أقرب إلى أراء دو سيسل Seyssel. ولم ينكر أحد من هؤلاء وجود القوانين الأساسية. فالعالم الحقوقي غي كونكي Guy Conquille ينكر احتواء النظام أقل عنصر من الديموقراطية أو من الأرستوقراطية، إلا أن هذا لا يمنعه من أن يمنح «مجلس الطبقات العامة» حق التصويت على الضرائب، وهو موقف واضح في هذه النقطة ومطابق لأمنية منتشرة جداً هذا إن لم يكن مطابقاً لقاعدة معترف بها حقاً ومرعية. أما حول المشكلة العامة لطبيعة السلطة الملكية، فثمة تكرار لنظريات الحكم المطلق يتصف بالغموض ذاته الذي يترجم الفرق بين النظرية والواقع. هكذا يرى ابيلفوري Belleforest، أن الملوك هم حكام مطلقون وكاملو السيادة، «بحيث أنهم يستطيعون كل شيء، ولو لم يكن كل شيء جائزاً لهم». وبكل وضوح، ترجع قوة الأفكار الملكية لشيء آخر غير الاعتبارات التي من هذا القبيل.

ولقد استفاد الملك، وهو نقطة التجمع المشخصة الوحيدة في الدول التي لها بعضُ الامتداد، من تعزيز الشعور القومي؛ ويمكن أن نُقَارِب بهذا الصدد بين التعبيرات عن هذا الشعور في فرنسا في عصر هنري الرابع وفي إسبانيا في عهد فيليب الثاني وفي انكلترا في ظل حكم اليزابيت.

فالتقارب يفرض نفسه بين النظريات الملكية ومذهب الطاعة الذي تعلمه الكنيسة الانكليكانية بقسوة موروثة عن هنري الثامن. ويظهر غالباً رأي عام الكاثوليك الإنكليز، بالرغم من الاختلاف في الديانة، متعلقاً تعلقاً شديداً بالملكة؛ إذ يأتي «مسقط الرأس» قبل البابا. ولئن كان تأثير ردود الفعل البسيكولوجية هذه صعباً تقييمه، فإنه يتوضح إذا نظر المرء في الوضع الاجتماعي. فمنذ عام 1568 كان الـ«تحذير إلى طبقة النبلاء» يحذر النبلاء من الاضطرابات «فلنفكر بما هو أكيد جداً، وقد أفعمتنا التجربة علماً أن الملك لا يجوز أن يُعْصَى من رعاياه إلا إذا جاز عصياننا نحن من رعايانا» هذا وإن تفاقم الاضطرابات وتعمقها كان باعثاً على التضامن بين النظام الاجتماعي الأرستوقراطي والنظام السياسي الملكي، في وجه الجماهير الشعبية التي

أصبحت لفترة ما مصدر قلق، وذلك من غير أن يزيل بصورة نهائية التنـاقض بين فكرة سلطة الدولة المفروضة على الجميع وبين روح الاسـتقلال العنيـدة لدى النبلاء والضباط والهيئات المحلية.

* * *



القسم الخامس

الصياغات المذهبية

تتجاوز المُؤلّفات السياسية الكبرى، بجهد الإنشاء والتعمق الذي تُمَثِّلُه، التيّار الذي يحملها، والذي تستقي منه الموضوعات وتردها إليه معللة تعليلاً أوفى. لكنها، عندما ترفع المناقشة إلى مستوى فكري أعلى، فإنها تبتعد إن لم يكن حتماً عن الواقع، فعلى الأقل عن طريقة النظر والتفكير عند الناس البسطاء، وحتى عند الناس المثقفين الذين لا تجتذبهم النظرية السياسية. وعند الإقرار لمنظري المذاهب بغنىً فلسفي أوفر فيجب أن لا نغفل ثروة الرأي العام التاريخية كانت أعظم، تلك الثروة المؤلفة من مفاهيم مبهمة ومواقف لم تستوف وعياً أكثر حساسية مباشرة بالمصالح والعواطف، والظروف. فالتآليف النظرية الكبرى التي حققت مزيداً من التلاحم لآراء أكثر منها بإعطائها تماسكاً أكبر لآراء أكثر تعقيداً، وفي ذلك تكمن فائدتها، كان نفوذها أقل من صيتها. فكثير من الذين يقرؤونها ويتأثرون بها فعلياً، يحتفظون منها ببعض الجوانب فحسب، وبعض الأفكار المنفصلة، لا بل ببعض الصيغ التي يتشوَّه معناها عندما تتعمم. ومع التحفظ الذي يمليه هذا التحريف الذي لا مناص منه، يمكن أن نتعرف على شاهد بارز على هذه الاتجاهات السياسية الأساسية في آخر القرن السادس عشر في الصروح التي رفعها بودان والتوسيوس وسواريز.

1- بودان

إن حياة جان بودان Jean Bodin (1529 أو 1530-1596) غير معروفة جيداً في نقاط أساسية؛ إذ بعد مروره لدى «الرهبان الكرمليين» Les Carmes، قارب المحرقة بسبب نزعته الكالفنية، وحين عمل محامياً بعد دراسات كان معظمها في طولوز، قام بدور في حزب «الساسة» وبرز في

«مجلس الطبقات» في بلوا Blois عام 1576. وبما أنه شارك في مشاريع دوق النسون Duc d'Alencon، أتم حياته في لاوون Laon متقلداً منصب المدعي العام حيث انتمى على سبيل الحيطة إلى «الرابطة»، التي تركها مع ذلك قبل النهاية. وعمله معاصر لمجرى حياته السياسية هذه التي لم تسجل نجاحاً يُذْكَر، والتي يدين لها بأن عرف جيداً محركات السياسة الفرنسية، وهو يدين أيضاً بأكثر من ذلك إلى ولع كبير بالقراءة وإلى فضول شامل. ولمعرفته بالعبرية وباللغات الكلاسيكية فإنه اهتم، بجميع الظواهر الاجتماعية، فهو رجل قانون ومؤرخ واقتصادي (الرد الشهير على تناقض م. دو ماليستروت صدر في عام 1568) وفيلسوف أيضاً- بيد أنه لم ينشر مؤلفه Heptaplomeres Colloquium الذي يبدو فيه فكراً قوياً لا يتقيد إلا قليلاً بالمذهب السائد»، بينما يظهر كتابه في «الديدن الشيطاني للسحرة» Demonomabie des sorciers بأنه متأثر تأثراً بالغاً بالتصورات السحرية، مثله في ذلك مثل أعظم المفكرين في عصره.

هذا وإن لثقافة بودان مثل أبعاد إناسية عصر النهضة، ومثل إحاطتها الموسوعية. ولعل طموحه الفكري لمّا ألّف «الكتب الستة في الجمهورية» «Six livres de la Republique» (1576) كان على مستوى تبحره في العلم: فالمراد هو تأسيس العلم السياسي ورسم الطرق لإنهاض فرنسا بالشوط ذاته.

المصادر والمنهج

إن ضخامة البناء، لتدهش، لِلْوَهْلة الأولى، أكثر مما يُدْهِش وضوح الخطوط. لقد استقى بودان معلوماته من الكتب بدءاً بالتوراة حتى أقاصيص الرحلات المعاصرة، ومن المؤرخين من رجال القانون، والمطولات الفلسفية من المجاميع الوثائقية، كما لم يهمل المصدر الحي المتمثل بالمحادثات. وهو يستخدم كل ذلك بوثوق إن لم نقل برشاقة، ولا يتجنب اللبس، إن لم يكن بفكره، فعلى الأقل في التعبير عن هذا الفكر ـ فهو مؤلف عسير لا لنقص فني عنده فحسب. إنه يعرِّف ويفكرُ بصورة مجردة كعالم القانون، أما حسه بالنسبية

التاريخية للأشكال السياسية فهو يبرز في «الجمهورية» كما في مؤلفه الشيق (في عام 1566) «المنهج لمعرفة التواريخ معرفة سهلة» «Methodus ad facilem historiarum cogitionen»

فهناك أسلوبان إذن هما الاستنتاج والاستقراء، يمكن أن نقابلهما إجمالاً بالحركتين الرئيسيتين في مؤلفه، وهما أولاً دراسة بنية الجمهورية، ومن ثم دراسة التطور؛ إلا أن هناك مسألتين مختلطتين دائماً هما: ما هي الطبيعة العميقة للدولة؟ ما هو النظام الأفضل؟ وتُذلل هذه الثنائية نظرياً فيما إذا كانت «الجمهورية المنظمة تنظيماً جيداً» تستحق وحدها اسم الجمهورية وفيما إذا كانت الدولة الفضلى هي الفضلى لأنها وحدها تحقق ماهية الدولة. وبما أن بودان، بعد أن رفض (البطوباوية) اعتزم أن «يتابع القواعد الساسية أقرب ما تكون المتابعة»، إلا أنه قد وجد بعض العناء في الحفاظ على هذا التكامل بين الواقع والمبدأ على مدى مؤلّفه.

السيادة

«إن الجمهورية هي الحكم العادل المستقيم على أسر عديدة، وعلى ما هو مشترك بينها، وسلطته كاملة السيادة». ولأدخال الأسرة في التعريف فائدة مزدوجة. إذ أن أسبقية الأسرة على الدولة، التي تمد بودان بصور أبوية لسلطة العاهل تفيده في تسويغ حرمة الملكية الخاصة. فالجمهورية تُعَدّ قائمة عندما توجد جامعة بين الأسر ـ إلا أنه «لا يوجد الشيء العام أبداً، ما لم يوجد الشيء الخاص» ـ وعندما تكون هناك سلطة «ذات سيادة» «توحّد بين الأعضاء والأجزاء». ويسهب بودان مطولاً حول مفهوم السيادة la souverainete هذا، الذي هو محور لكل بنائه. والسيادة في عرفه هي السلطة المطلقة في وضع القانون «من غير موافقة الرعايا». أما التفسيرات التي يعطيها لها فهي حافلة بالفكرة الرومانية للجَلال الإمبراطوري، وعليها طابع الكلاسيكية التي تسم صياغات المشرّعين أو علماء القانون legists. بيد أن بودان بإلحاحه على ديمومة السيادة، يضعها فوق «الحاكم». وهو لا يقدم لها

تسويغاً شرعياً فلسفياً، بل يطرحها بالأحرى كموجب قطعي لوجود الدولة ولوحدة الدولة, سواء قامت هذه الدولة «بعنف الأقوياء أو برضى البعض الذين يُخْضِعون طوعاً حرِّيَتَهم التامة والكاملة إلى الآخرين». والسيادة مطلقة ولا تتجزأ. والقانون. الذي يصدر عنها، هو «أقوى من العدالة الظاهرة». ولا يناقض هذا المبدأ أن يكون الملوك «ملزمين بعهودهم»، لأن بودان عندما يتحدث عن العهود إنما يفكر بمسائل تعود إلى المنازعات الإدارية.

إلا أنه ما عدا ذلك «لا تمتد السلطة المطلقة للأمراء وللولايات الإقطاعية ذات السيادة أبداً إلى نواميس الله ونواميس الطبيعة». من هنا ينتج أن عصيان أوامر الحاكم يصبح شرعياً، أما الثورة فلا، عندما يأمر هذا بأعمال مخالفة صراحة للقانون الطبيعي (ولا يشرح بودان كيف يتقرر ذلك)، ففي الواقع، أن «الطغيان الشديد للغاية» لأصلح من الفوضى. وعلى ما يُرَى، لا يَسْلَمْ بودان من قَدْر من التناقض بين القول بالسيادة المطلقة وبين تحديد السيادة بالقانون الطبيعي، ولاسيما أنه لا يوضح البتة هذا المفهوم الأخير.

الدولة والحكم

والحق، في الواقع الملموس، أن المبدأ الأساسي للجمهورية، أي السيادة سيادة مطلقة ولا تتجزأ، هذا المبدأ الصلب في الظاهر والقائم دائماً، يتكشف بأنه مرن جداً من خلال تمييزات معقدة للغاية. فهناك أولاً التمييز بين شكل الدولة وشكل الحكم: فالجمهورية يمكن أن تكون، حسب الحائز على السيادة، ملكية (أي فردية) أو أرستوقراطية أو ديموقراطية. ولكل شكل من هذه الأشكال ميزاته ومحاذيره، التي يعارض بودان بينها بأسلوب البليغ المتمكن الذي اغتذى من النصوص الكلاسيكية، لكنه يقابل بينها أيضاً بتحليلات أصيلة. فإنه وإن جاءته الحجج ضد الديموقراطية (التفاوت الطبيعي، عدم الاستقرار، الديماغوجية) من مفكري العصر القديم، فهو يبين بحصافة «أن أرستوقراطية حقيقية، إن كان قط ثمة أرستوقراطية» وجدت في فينيسيا، ويشيد بقيمتها ولئن خص بتفضيله القطعيَ حكم الفرد، فإن ذلك

بالاستناد إلى مبدئه الكبير: «لا يستطيع أن يكون «حكماً صاحب سيادة» souverain في جمهورية معينة إلا واحد فقط... مهما تكثر تصوراتنا عن هيئة من سادة إقطاعيين، أو عن شعب يتسلم السيادة». إلا أن ذلك لا يقول كل شيء. فكل شكل من أشكال الدولة الثلاثة يمكن أن يكون له حكم ملكي (فردي) أو أرستوقراطي أو ديموقراطي. وما أغرب هذا التعقيد الذي يفضي إلى جعل الإمارة la principat، بالمعنى الإيطالي للكلمة، بأنها الشكل الملكي (الفردي) لحكم الديموقراطية. وما القول عن الأرستوقراطية ذات الحكم الديموقراطي؟ ومع ذلك ليست هذه التقسيمات الفرعية بلا طائل- الفردية البونابارتية مثلاً سيكون لها من الناحية النظرية مصدر ديموقراطي وهي تتيح لبودان، الذي نفى إمكان الشكل المختلط على صعيد السيادة، أن يلاقي الواقع على صعيد الحكم: فالجمهورية الرومانية كانت ديموقراطية ذات حكومة أرستوقراطية.

وللملكية طبعاً كذلك ثلاثة أشكال للحكم؛ حيث يمكن للملك أن يحكم «شعبياً وبنسبة متساوية» (مساواة جميع الرعايا في الوصول إلى الوظائف العامة)، أو أن يحكم «أرستوقراطياً بنسبة هندسية» (الوظائف وقف على النبلاء والأغنياء)، أو أن يحكم «ائتلافياً بأن يمزج مزجاً لطيفاً النبلاء والعامة roturiers، الأغنياء والفقراء». إلا أن أهمية ما يقوله بودان حول الملكية ترجع أكثر بكثير إلى تمييز إضافي، لا يتقاطع مع التمييز الأول، هو تمييز بين الملكية (الفردية) الاستبدادية- الاستبداد الكامل، الذي لا يراعي «قوانين الطبيعة»- والملكية الإقطاعية، حيث يكون الملك «سيداً إقطاعياً (مالكاً) للأموال والأشخاص»، وهذا ما يخلق أيضاً دولة قوة، لا دولة حق، وأخيراً حكم الملك الفرد أو الملكية الشرعية التي تؤلف وحدها حقاً جمهورية (أي دولة)، «حيث يطيع الرعايا قوانين الملك الفرد، ويخضع الملك لنواميس الطبيعة». فهي، بلغة بودان، توافق مطلق السيادة مع حرية الرعايا، أي بصورة أساسية الملكية الخاصة.

ويقدم تصنيف الأنماط الدقيق هذا والعسير أحياناً إلى بـودان الأسـاس المنهجي لآرائه حول الحكم في فرنسا. بل يمكـن التسـاؤل فيمـا إذا لم يكـن الإطار النظري متلائماً على الأقل مع هـذه الآراء العرضـية في الظـاهر بقـدر تلاؤمه مع الآراء التي صُبّت في قالـب عقـلاني صـرف. إن المعارضـة بـين السلطة المطلقة الشرعية وبين الاستبداد التعسفي، تتبع حقاً خط فكرٍ يـرفض أن يُغْرِق الحقَّ في واقع القوة وحدها، ولو أن لهذه المعارضة أيضاً مظهراً أقل تجريداً أي تكتيكياً إن صح القول: فبودان عندما لم يستطع أن يحذف مشكلة الطغيان، التي لشد ما كانت تُنَاقَش بانفعال في تلك الحقبة، كان لابد له مـن أن يبتعد معاً عن ماكيافيللي، «الذي كان رائجاً لدى «سماسرة الطغاة» وعـن «أنصار قتل الملوك» الذين «يفتحـون البـاب لفوضـى إباحيـة» غـير أنـه مـن الصعب أن نذهب إلى أن بعض المواقف التي تبناها بودان يمكـن أن تُـستَنْتَج منطقياً من مبدئه في السيادة، أو حتى يمكن أن تتفق معه. فهناك أولاً المشكلة العامة للقوانين الأساسية للمملكة. وهو يرى أن من بينـها في فرنـسا القـانون المانع لوراثة النساء للتاج أي القانون السالي la loi salique وبقانون عدم قابلية التنازل عن أملاك الدولة، وهذه القوانين، «الملصقة بالتاج والمتحدة به» تقيد الحاكم ذا السيادة، رغم أن السيادة هي سلطة مطلقة. ولعل ما هو أوضح من ذلك أيضاً، هو أن بودان، الذي ينكر على «مجلس الطبقات العامة» أيَّ جزء من السيادة، يعلن صراحة أن الملك لا يستطيع أن يفرض ضريبة على رعاياه «إلا بطريق مجلس طبقات الشعب، ومجلس طبقات كل مقاطعة، أو مدينة، أو جماعة»، ما خلا حالة الطوارئ الاستثنائية.

ولا يصمد تماسك بناء بودان أمام تسرب فكرة تقليدية فضلاً عـن أنهـا قابلة للاعتراض من الناحية النظرية ومن الناحية الواقعيـة، تلـك الـتي تـدافع بحرارة عن جَيْبِ المكلفين بالضرائب ضد السلطة الملكية.

ولإعادة هذا التماسك، إلى سابق شأنه لابد، وهذا عسير، من أن تُفَسَّرَ المبادئ القطعية حول السيادة بأنها شرطية، على ضوء نـصوص أخـرى مثـل

تلك التي يُعْلن فيها بودان أن «الحُكَام أصحاب السيادة» يخضعون لنـواميس الله ونواميس الطبيعة ولقوانين إنسانية عديدة، مشتركة بين جميـع الـشعوب؛ ولا بد من إخضاع مطلق السيادة إلى حق أعلى، أو إلى المـصلحة العامـة، أو إلى أية قيمة أخرى تُعَيّن كغاية للدولة, ولا بد من أن يُعَدَّ عدم المساس بالمُلكية الخاصة- حتى أمام الضرورات الضريبية- كمادة من مواد القانون الطبيعي الـذي لا يجوز «للحكام ذوي السيادة» أن ينتهكوه. فإذا كان ذلك هو كنه فكر بـودان، فلا بد أن نقبل بأنه يسيء التعبير عنه عندما يربط كل شيء بمطلق الـسيادة. فمـن الأكيد على كل حال أنه يصل من ذلك إلى تضييق حقوق الملك أكثـر مـن غـيره من المنظرين المعاصرين للمَلَكيّة المطلقة، مثل غريغوار دو طولوز، الـذي هـو تلميذ له مع ذلك.

السياسة والدين

ومن جهة أخرى لا يملك بودان تصوراً للحق الإلهي، للقانون الإلهي، كما نلقى ذلـك عنـد بـيير دوبولـوا Pierre de Belloy أو لـدى وليـام بـاركلي William Barclay، هذا الايكوسي الذي نشر في عام 1600 عندما كان أسـتاذاً للحقوق في فرنسا، كتابه في «الحكم والسلطة الملكيـة» De regno et regali potestate. وحسب هذا المفهوم، يتلقى الملك سلطته من الله مباشرة وفي كل لحظة بقرار خاص إن صح القول. أما بالنـسبة لبـودان، فـإن أسـاس الـسلطة السياسية هو نظام عقلي، مطابق بالتأكيـد لـلإرادة الإلهيـة، لكـن لمجـرد أن الطبيعة والعقل الإنسانيين هما من خلـق الله. حقـاً، لا يَطْـردُ بـودان الله مـن الجمهورية، حيث يقوم الدين بـدور أساسـي في التربيـة، وفي الرقابـة علـى الحياة الأخلاقية وعلى الحياة الفكرية إلا أنه لا يبدو أن إحلال مبـدأ فلـسفي محل الله وأن محو السمات المسيحية النوعية عن الله قد يربـك البنـاء بـصورة محسوسة. فلقد اختفت فكرة المسيحية اختفاءً تاماً من آفاق بودان الذي ينظر إلى المسائل الـسياسية في إطـار الدولـة ذات الـسيادة، دون أن تَطْـرَح عليـه علاقاتُ هذه الدولة بكنيسة عالمية أَيَّةَ مشكلات.

أما من أجل الاحتفاظ بالوحدة الدينية الضرورية في دولة ما، فلابد من منع المجادلات حول الدين؛ فإن وُجِدَت هذه المجادلات، فإن الإقناع وحده هو سبيل معالجتها. وعندما أوصى بودان بالتسامح على هذا النحو فإنه وهو الذي ربما توصل فيما يتعلق بشخصه إلى ديانة طبيعية كان منسجماً تماماً مع فكره السياسي بالمعنى الصحيح. فالجمهورية بعدما تحررت، إن صح التعبير، من صراع الطوائف، صارت ضمناً علمانية زمنية، كما هي الآن، وعلى وجه سافر، قومية. إن إضفاء الصفة الزمنية على الدولة وخلع الصفة القومية عليها قرّبا بين بودان وماكيافيللي رغم ما يشعر به مؤلف «الجمهورية» من كره عميق لمؤلِّف «الأمير».

النسبية التاريخية

إن الفرق بين الفكرين ضخم في الواقع. فقد ظل بودان متأثراً للغاية بالإنسانية المسيحية وبالنظرية الحقوقية فلم يُفَتّش في الدولة عن عقلانية أخلاقية تتفق مع القيم التقليدية. ويبعده كذلك عن ماكيافيللي، استعدادٌ هام آخر يجب أن يُدْعى حقاً فكره العلمي. وهو فكر علمي في حدود زمنه على وجه التأكيد إلا أنه يذهب إلى أبعد مما ذهب شارح تيت- ليف، أو أولئك الناس الذين بحثوا في الإنجيل عن دروس سياسية. وأما تنوع التجارب الواسع الذي يُقدّمُه لبودان تاريخُ الإنسانية، فإنه أراد أن يفهم أسباب التغيرات، النجاحات والإخفاقات لدى جميع الأنظمة. وهو على كلفه بتأثير النجوم والأعداد، فإنه ليستنتج من ذلك أيضاً بأنه لا يمكن أن يُستخلص منها قوانين صالحة للتاريخ.

وبالمقابل كانت نظريته في المناخات وضعية جداً من حيث مبدؤها، إن لم تكن من حيث صياغتها. حقاً إن مفهوم «سجيّة الشعوب» الذي يستخلصه يعرض بشيء من السذاجة الصبيانية: «يجب إذن أن لا يعجب المرء قط إذا كان الفلورنسي المعرّض للشرق والجنوب، وعنده الجبال وراءه من جانب سبتنتريون، وبونانت، ذا فكر أرهف بكثير من فكر الفينيسي ابن البندقية وكان

أكثر بصيرة في أعماله الخاصة...». إلا أنه في ظل هذه التخيلات، تظل الفكرة خصبة: فالناس والمجتمعات يسمها الوسط الطبيعي، وهم من جهة أخرى يحوّلونه. فما هناك من سياسة مستقلة عن الشروط الجغرافية- التاريخية، وعن معطى اجتماعي ذي مكوِّنات عرقية اتنية وجغرافية وتاريخية. «إن أحد الأسس الكبرى للجمهوريات، وربما الأساس الرئيس لها، هو في ملاءمة الدولة مع سجية المواطنين naturel des citoyens، وتوفيق القرارات والمراسيم مع طبيعة الأمكنة والأشخاص والأزمان».

التقاليد والتقدم في الجمهورية

تُكَمِّلُ هذه النسبة نظرية السيادة ولا تناقضها مناقضة فظة، لأن بودان عرف أن يستخلص من مبدأ هذا المذهب عدداً كبيراً لا بأس به من الأشكال المقبولة. وهو يُعَلِّم معاً المحافظة والإصلاح: حيث تملك المؤسسات والتقاليدُ، بفضل وجودها ذاته، قيمةً يجب أخذها في الحسبان لأن لا شيء مصطنع في ما هو اجتماعي؛ إلا أن التطور يفرض مع ذلك تكيُّفات، يجب التصرف حيالها مثلما يتصرف «إله الطبيعة الكبير الذي صنع كل شيء شيئاً فشيئاً وبصورة غير محسوسة تقريباً». ويرجع غنى كتاب «الجمهورية» إلى شكل من الشمولية مزدوج: فهناك شمولية مجردة لفكرة السيادة (التي، ما قبل وما وراء متضمناتها) التي يصعب التنسيق بينها، تَوَضِّحُ الشرطَ المُسْبَق a priori لكل دولة، وهو تماسكٌ ما مفروضٌ ومُعْتَرَفٌ به معاً؛ وهناك شمولية مشخصة للمنهج التاريخي المُقَارَن, الذي لابد أن يتيح استخلاص العناصر المشتركة للإنسانية ما بين النظمِ القانونية والأخلاقية المختلفة. ويفسرُ ذلك النجاحَ الكبيرَ الذي أحرزه عملُ بودان ـ إذ حظي بترجمات عديدة وإعادةِ طبعٍ متكررة حتى القرن الثامن عشر، ووُضعَ في برامج جامعات عديدة.

إن النظريات التي يتضمنها عمل بودان حول حكم فرنسا لا أصالة فيها. ومفهومه العام للحكم المطلق المتميز تميزاً ثابتاً عن الاستبداد ما هو بجديد, بينما تتعلق بعض التوضيحات التي يعطيها في هذا الشأن بنزعة سياسية

تتعارض مع النزعة التي يدافع عنها- وبخاصة فكرته عن التصويت على الضرائب يقوم به مجلس الطبقات. وفي هذه النقطة، إذا ما اعتبرنا حركة الأفكار القائلة بالسلطة المطلقة بمجملها، فإن بودان يظهر وكأنه محافظ متشبث بفكرة وسيطية. وبالمقابل إنه يسبق زمنه عندما ينادي بجيش قومي دائم، وتوحيد الأوزان والمكاييل، وتدابير أخرى ترمي إلى إعطاء الدولة سلطة أكبر وتماسكاً فعليّاً أشد. ويتميز بودان من بين أنصار الملكية المطلقة في الصعيد الأول بحزم مبادئه القانونية، لكن على الأخص بما أنه يدرك إدراكاً أعمق وأكثر تشخيصاً من الآخرين ما يربط هذا النظام بضرورات الفترة التاريخية، أي بحركة التوحيد القومي الذي هو لها الإطار والأداة. وهو يفسح المجال بذلك إلى تأويلات متضاربة، إذ يمكن أن نشده ونقربه من لويس الرابع عشر أو من مونتسكيو Montesquieu، لأن التضارب يندرج سلفاً في «الجمهورية»، هذا التأليف الناقص بين وجهتي نظر. ويؤكد بودان على تفوق الملكية التي يحكمها حكم منسجم على أي نظام آخر، لكنه يوحي من جهة أخرى بأن قيمة أي نظام سياسي تتناسب مع الظروف التاريخية المعطاة، ولا يبدو أنه يدرك التناقض الكامن بين هاتين الفكرتين. أما معاصروه والأجيال التي أعقبته، وبخاصة في فرنسا، فهي لم تره أيضاً. فهم لم يحتفظوا البتة إلا بالفكرة الأولى من هاتين الفكرتين. ويُفَسّرُ هذا الاختيارُ بالاتجاه العام للأذهان، لكن في الأوساط المختلفة عن الوسط الذي تؤلفه فرنسا الملكية، عرفت مذاهب مختلفة بعض النجاح.

2- التوسيوس

تندرج السياسة لدى بودان في التقاليد القومية لدولة تُبْنَى حول سلالة مالكة وتعزز بمركزية متصاعدة. أما السياسة لدى التوسيوس (أو جوهان التوس 1557-1638، Johannes Althaus) فلا تقل عنها تأثراً بالغاً بالمناخ الألماني الماثل في خصوصيات محلية وإقليمية، وعلى وجه أوضح في تشبث جمهوريات المدن باستقلالها الذاتي الذي يُهَدِّدُه جديّاً تطور الدولة الإقليمية

الجغرافي. وعلّم هذا القانوني الويستفالي، المكوَّن في وسط كالفني، الحقوق في هربورن مدة طويلة Herborn (كونتية ناسّو)، حيث وضع كتابه «السياسة المنهجية المختارة» (1603) Politica methodice digesta.

وكانت نتيجة نشر هذا الكتاب أن دعته مدينة أمْدين Amden إلى منصب «المستشار القانوني» le Syndic، الذي شغله بسلطان متزايد حتى موته. وأتاحت له تجربة الإدارة البلدية أن يُغني على نحو هائل كتابه: إذ صار حجم الطبعة الثالثة ضعف حجم الأولى. ونادراً ما جمع مفكر سياسي مثل هذا الجمع الوثيق الحميم والدائم بين النَظَر والعمل.

الجماعة العضوية

وليست أصالة التوسيوس بأقل من ذلك أهمية في تعريف موضوعه وفي طريقة عرضه. فبعد أن أكد بقوة على الاستقلال الذاتي لعلم السياسة تجاه الحقوق والفلسفة واللاهوت، بنى كل شيء انطلاقاً من مفهوم الجماعة العضوية La communaute organique التي مضى في تحليلها المنهجي عبر وصف لجميع طبقات etages الحياة الاجتماعية. فمنذ البداية إذن، لا وجود لأي اعتبار معياري، وإنما مجرد الفكرة الأرسطية القائلة إن الإنسان حيوان اجتماعي، يندمج بالضرورة في جماعات groupes. أما علم السياسة فهو يدرس «الشروط الضرورية والأساسية والمتجانسة» للحياة الاجتماعية، بدءاً بالأسرة وحتى الدولة؛ أنه علم «تعايش» une symbiotique. ويَرْجعُ فنُّ جعلِ الناس يعيشون عيشة جماعة إلى معرفة الطبيعة الاجتماعية؛ ويَظْهَر المذهب كسوسيولوجيا. ويُحلِّل التوسيوس أولاً تحليلاً منطقياً الصفات العامة لكل جماعة تعايشية: مثل وجود ثروة مشتركة وتقسيم للعمل وبعض القواعد الحقوقية. ويُلِح على التمايز الذي يقوم بالضرورة بين الحاكمين والمحكومين- فلا جماعة بلا رئيس chef- كما يلح على قوة مشاعر التضامن التي تتجلى في الانضباط أو في النظام. وتتوضح هذه الصفات عندما يبحث المرء، وفق ترتيب التعقد المتزايد، في سلّم العضويات الاجتماعية (الهيئات الاجتماعية).

يميز التوسيوس في القاعدة بين جماعتين خاصتين deux communautes privees:
من جهة، الأسرة، وهي خلية طبيعية تتكون فيها قابلية الاجتماع la sociabilite؛ ومن جهة أخرى، الزمرة college أو العصبة Compagnie، وهي تجمع طوعي تقدم عنه «نقابة الحرفة» La corporation de métier مثلاً صالحاً، وتتجلى فيه السمتان الأبرز دلالة في جميع تصورات التوسيوس، وهما: حكم ديمواقراطي يكون فيه الرئيس، المنتخب، «أدنى من العصبة التي يرأسها والتي تلزمه أراؤها»؛ وتماسك عضوي يكون العصبة في هيئة واحدة، تتمتع بشخصية حقوقية ومعنوية تؤمن لها حصراً تمثيل جميع الأعضاء في الخارج. وأن الفرد كعضو في جماعة communaute قاعدية يشارك في جماعة أوسع communaute. فالبلدية la commune أو «المدينة» la cite ليست تكوماً من مواطنين منعزلين، بل هي من جماعات groupes متكونة مسبقاً تعاود هندستها على مستوى أعلى، مثل: انتخاب الحكام وعزلهم من قبل الجمعية العامة للمواطنين؛ وتبادل الصلات التي تقيمها الأيمان التي تعبر عن عقد، وخضوع السلطات للقوانين الصادرة عن إرادة الهيئة المدنية. كما يصادف التنظيم، وقد عدل تعديلا طفيفاً على أثر اتساع المرجع الإقليمي الجغرافي، على المستوى التالي في المقاطعة أو الولاية التي يكون أعضاؤها هم الطبقات les ordres، أو المجامع العامة أو الجمعيات العامة colleges generaux (الكهنة، النبلاء، البورجوازيون، الفلاحون). وعلى رأس المقاطعة، يشغل الأمير مكانة مقابلة لمكانة العمدة le Maire في المدينة؛ فهو رئيس السلطة التنفيذية والإدارة، ويرأس مجلس الطبقات، التي لا يقرر بدونها أي شيء هام، بل التي تستطيع أن تخلعه إذا قصر في واجباته، ولو أنه أمير بالوراثة.

الدولة

والدولة، تاج الهرم، تظهر لدى التوسيوس بأنها اتحاد federation أقاليم ومدن مستقلة استقلالاً ذاتياً، إلا أن التوسيوس يلح على وحدتها

القومية، «Unus populus in unum corpus sub uno capite» «شعب واحد في هيئة واحدة وفي ظل رئيس واحد». وليست الدولة مجرد درجة تضاف إلى الدرجات السابقة.

إنها هي الجماعة التعايشية symbiotique المتكاملة، التي تملك «اكتفاء شاملاً». ولقد احتاج التوسيوس إلى أن يبرز بشدة أهمية هذه العتبة ليجد السيادة، هذا الاختصاص النوعي للدولة: فهو قد قرأ بودان. إلا أن التوازي مع الدرجات الدنيا يبقى قائماً لأن السيادة تعود للجماعة ذاتها، لا على رئيسها. فالملك، يخضع للقوانين، وهو مفوض مقيد بميثاق، ويتبع التوسيوس عن كثب «أنصار قتل الملوك» les monarchomaques، ويوضح بدقة مذهبه عندما يعزو دوراً كبيراً إلى مجموعة من «ذوي المناصب أصحاب السيادة» أو الحكام ephores- وهو مفهوم كالفني قديم- أولئك الذين يقومون بدور حراس القانونية وينتخبون الملك، ذروة ذوي المناصب le summus magistratus. وليس حتماً أن تكون الدولة دولة ملكية؛ إذ نصادف مجدداً العرض التقليدي للمزايا النسبية للأشكال الثلاثة للحكم، غير أن المسألة ثانوية بنظر التوسيوس، إذ في جميع الحالات «الشعب وحده يمتلك الجلالة». أما الملك فهو ملزم بتنازلات لدواع انتخابية؛ ويعاقب نقضه لالتزاماته العلنية بمقاومة الشعب، وإذا ما امتد الطغيان، وخرب الدولة، فإن حق المقاومة هذا يصبح حقاً في الانفصال.

المذهب ونماذجه

تحت الشكل المتحذلق لمذهبه المنهجي يتعرف المرء بلا عناء على العناصر الأساسية التي يقتبسها التوسيوس من الأحوال الراهنة في زمنه، أو لم يمارس العصاة الهولنديون هذا الحق في الانفصال؛ ولكي يوضح بالأمثلة «دستور» الولاية المقاطعة، فإن هذا المؤلف يستنجد بهولندا وزيلاندا، أو أيضاً بـ فريزا Frise حيث كان يدور صراع ايمدين Emden ضد السلطة الكونتية. وبنظره يؤلف ناخبو الإمبراطور لجنة حكام College d'Ephores

والمذهب إذ يستوحي هكذا عن كثب من المؤسسات التقليدية في الإمبراطورية، فإنه عند البحث المفصل، يفقد من بساطته المثلى في الاستنتاج إذ يمكن لنظام statut عصبة أو صحبة ما Compagnie ولتكن (نقابة حرفية) أن يصدر عن تنازل من السلطة العليا؛ وهذا ما يدخل تحويراً جدياً على المبدأ الديموقراطي لحكم هذه الجماعة القاعدية أو الأساسية. أما التشابه بين الطبقات المتوضعة بعضها فوق بعض فهو ليس دقيقاً حقاً. فإن صح أن البورجوازي في مدينة ما لا يصير مواطناً لا كصاحب compagnon (عضو في صحبة ما)، لا كفرد، فإنه يشترك مباشرة في الحياة البلدية ضمن الجمعية العامة للمواطنين. ولا نجد ما يشبه ذلك في مستوى المقاطعة، ولا أيضاً في مستوى الدولة، حيث تدخل شكليات التمثيل في الصورة تحويرات محسوسة: إذ يمكن للمدن أن تمثل مباشرة كأعضاء في الدولة، أو على العكس يمكن أن تستوعبها الجماعات الإقليمية في المقاطعات. فإذا كان لبعض المدن درجة من الاستقلال الذاتي تعادل درجة الاستقلال الذاتي للإمارات الإقليمية، أفلا يمكن كذلك تصور مقاطعة واسعة، ومعقدة، بما يكفي لأن تشكل دولة؛ فمن الملحوظ أن المبدأ الانتخابي، المطبق في الجماعات الدنيا ومن أجل تعيين رئيس الدولة، لا يعمل لصالح le praeses provinciae: حيث لم يعرف حقاً في الإمبراطورية أن دوقاً أو كونتاً تسلم رتبته أصولياً من الإرادة الشعبية. وما لم يسلم أن علاقات رئيس المقاطعة مع «مجلس طبقات» المقاطعات يتضمن نوعاً من السيادة المشتركة ـ وهذا ما قد يناقض المبدأ الأساسي مبدأ السيادة الشعبية ـ فلابد من أن نلاحظ أن المذهب يبتعد هنا عن الواقع المؤسسي الذي يبدو بأنه في نقاط عديدة أخرى مجرد نسخ عنه.

مصاعب الاتحادية المجردة

يطمع فكر التوسيوس أن يصب في قالب صوري واحد، قال نظريته في «التعايش الاجتماعي المشترك» consociato symbiotique، قوى بعيدة جداً

عن أن تنتظم في وئام بل تتعارض تعارضاً جذرياً في ألمانيا عصره: حيث الاستقلال الذاتي البلدي ضد الإمارة التي تشمل الإقليم كله، وحيث العنصر الثابت الوحيد هو التناقض بين جميع الهيئات السياسية وبين السلطة الإمبراطورية. والحال، أن التوسيوس يعدّ الإمبراطورية كدولة، وهذا ما يمت إلى الوهم بالصفة ذاتها التي تمت إليه الفكرة القائلة بأن «الناخبين»[1] يمثلون «أصوات الشعب برمته». كما لا توجد صفات الدولة التي تصورها هو في الإمبراطورية: فهو عندما رفض فكرة سيادة شخصية مطلقة، احتفظ لمفهوم السيادة بكل قوته. فللدولة لديه، حيث يكون الشعب هو السيد، سلطة مهيبة أعلى من حق المدن والأمراء، فهي تشرف مثلاً على جميع التنظيم الكنسي ولها أن تفرض خطها الديني.

فكيف، في وضع ألمانيا في زمنه، أمكن لالتوسيوس أن يريد في آن واحد هذه الدولة القوية، التي تمارس سيادة فعلية، وذلك الحفاظ على الدين الحق، أي بالنسبة له الحفاظ على الكالفينية، التي كانت دين الأقلية، ويحميها أساساً عجز الإمبراطورية عن إعادة توطيد وحدتها الدينية؟

وتفسر بيسر الصعوبة العميقة والضعف النظري لبناء التوسيوس، إذا ما طرحنا المشكلة على صعيد أعم من صعيد هذا التهافت المنطقي التاكتيكي. فهو يدافع عن الاستقلال الذاتي وبخاصة استقلال المدن الكبرى المتجسدة في هيئاتها البورجوازية: وكل ما يستجيب في المذهب لهذا الاهتمام له دلالة تاريخية ويعكس مطامح ذائعة جداً، ومشخصة للغاية. بيد أنه في الوقت ذاته يطمح في الحفاظ على مضمون وحدوي واقعي لمفهوم الدولة. فالتوفيق النظري بين طرفي هذا التناقض هو الاتحادية، التي تفترض تحديداً للصلاحيات بين السلطات التي يعلو بعضها بعضاً. وفي الواقع، يتحقق هذا التوفيق اختبارياً؛ ففي الكانتونات السويسرية، أو في تلك المقاطعات الموحدة التي ما هي بدولة متحدة ولا هي باتحاد دول تماماً، فإن السلطة

(1) الناخبون هنا يمثلون فئة محدودة من المواطنين.

العليا لا تتخلص إلا ببطء شديد من ضعفها الأصلي. وتتماسك وحدة مذهب التوسيوس في صيغة مجردة، صورة، قد تعطي قبلياً مفتاح هذا التوفيق. هذا وأن بناءه التكويني للدولة هو بناء اتحادي لأنه تكويني، ولكنه غريب عن روح الاتحادية بمنهجيته الحقوقية المكرسة لإيجاد دولة متماسكة بقدر تماسك الدولة التي يراها بودان.

موقع التوسيوس

إن بودان، هذا المنظِّر المذهبي لمذهب السلطة المطلقة، كان يعتقد بأن التسامحَ ضروريٌّ، ولو أنه يُفَضِّل الطغيان على الفوضى. أما التوسيوس، هذا النصير للسيادة الشعبية، فهو يوصي بنفي أو سجن المنشقين الدينيين، في حين أنه في موضع آخر يعترف لكل مواطن بحق الحريات المعادل لـ«قانون الحرية الفردية» Habeas corpus: وَلَهَذا تناقض حول المبادئ وحول نتائج هامة. إلا أن هذين السياسيين يشتركان في احترام الملكية الخاصة ونزوعهما لإخضاع المسائل الدينية للضرورات السياسية. فالتوسيوس، هذا الكالفني الذي يدين كثيراً لآثار أنصار قتل الملوك السياسية، يبدو غير وَفِيٍّ بتاتاً لكالفن إذ يضع الكنيسة، حتى في الأمور الروحية، تحت رقابة الدولة. لأن دولته هي بالتعريف دولة مسيحية حقاً وصدقاً.

وفي هذه النقطة أيضاً، يتخطى التوسيوس التناقض بتوفيق لا أثر له على التعارض الحقيقي بين القوى والأفكار. ويرتكز بناؤه على مزيج من التجريد والجدلية يمثل اتجاهاً مميزاً لازم الفلسفة الألمانية. لكن لالتوسيوس فائدة أخرى بوصفه شاهداً. فهو على ما يبدو ينادي بالديموقراطية الليبرالية في حين أنه ظل مبتعداً عنها بقدر ابتعاد منظري مذاهب الحكم المطلق: إذ أن تصوره العضوي، النقابي الحرفي والرتبوي للمجتمع، ومفهومه للشعب، قد تكون لهما صبغة جرمانية، إلا أنهما على الأخص وسيطيّان جذرياً، وأقل حداثة بهذا المعنى من تصور ومفهوم ماكيافيللي، وتوماس مور أو حتى بودان. ومع ذلك يمكن أن نلمس في أفكاره مرحلة من الحركة التي سوف تفرز، من

مقاومات الإقطاعيين لمفاهيم السلطة المطلقة، نتاجاً أصيلاً، هو الليبرالية. إن دلالة عمل ما ليست بمستقلة عن مصيره. ففي ألمانيا في القرن السابع عشر، سرعان ما سقط عمل التوسيوس في النسيان، إذ عدّه المدافعون عن حقوق الأمراء بأنه ثوري انقلابي- وهذا تفسير متحيز. وبالمقابل يمكن أن يجد المرء في نهوض الأفكار الليبرالية في الأراضي المنخفضة وفي بريطانيا العظمى، فكر التوسيوس إن لم نجد تأثيره المباشر. بيد أنه التوسيوس مشذب قد رُدَّ عن مطامعه في التأليف الفلسفي بين الأفكار، وأكْمِل عَمَلُهُ بالتسامح السائر قدماً.

3- سواريز

ينكر التوسيوس بأنه يعالج السياسة كعالم لاهوت، وهو بذلك يلحق ببودان، لابل بماكيافيللي إلى حد ما. غير أنه في أفق المنازعات التي زجت بها السياسة والدين بصورة وثيقة، مثل نوعاً من أثر «الإصلاح» في السياسة، كما حملت النتائج التي انتهى إليها بودان بعد طول تردد سمة نفور العديد من المفكرين من الحسم بين العقيدتين. أما الفكر السياسي لسواريز فهو يعبر عن استمرارية التقاليد الكاثوليكية بتمامها والحال أن أفكاره لم تنل موافقة جميع الكاثوليك, إلا أنها تتطابق مع الاتجاه الأساسي لكنيسة رومانية في تمام التجديد، وتحتفظ مواقفها بأهمية رئيسة. هذا وإن عمل هذا اليسوعي الإسباني، رغم طابعه الخاص، وتعلقه الحازم برؤية إجمالية تخضع السياسة إلى اللاهوت، يقدم فائدة كبرى بالنسبة لتاريخ الأراء.

لما انخرط فرانسيسكو سواريز (1548-1617) Francisco Suarez وعمره ستة عشر عاماً في «صحبة يسوع»، فإنه كان قد درس الحقوق في سالامنك Salamanque مدة عامين. وكانت مهنته اللاحقة مهنة أستاذ للاهوت في مدارس يسوعية شتى في إسبانيا وروما، ومن ثم في جامعتي الكالا Alcala وكوامبرا Coimbre وتمتع سواريز بسلطان عظيم، وكان يستشار في أغلب الأحيان كفقيه في الشرع الكنسي أو كعالم لاهوت، وكرس عامين كاملين (1601-1603) من تعليمه للفلسفة السياسية: وكان هذا هو مصدر كتابه

«القوانين» De legibus المنشور عام 1612. وفي عام 1610، وبناء على طلب القاصد الرسولي في مدريد، قبل التدخل في السجال الذي أقام التعارض بين ملك إنكلترا جاك الأول وبين الكاردينال بيللارمان Bellarmin، حول السلطة الملكية وعلاقاتها بالسلطة الروحية. وكان هذا الجدال قد أثار اضطراباً حاداً في العالم السياسي، وأدى إلى نشرات مرموقة في فرنسا لما ظهر في عام 1614 «الدفاع عن الدين...» لسواريز. وفيه يتدفق «العالم البارز والورع» بقوة، لكي يحسم النقاش شارحاً نقطة أساسية من مذهبه، هي: السلطة غير المباشرة للبابا. والنص الثالث من العمل الكبير الحجم لسواريز وألصق فصوله بالسياسة هو بعنوان «في الجميل» De Bello وقد نشر عام 1621 بعد موته.

طبيعة الدولة

إن سواريز، بوصفه عالم لاهوت، اهتم بوضع الدولة في محلها في نظام العالم، وبوضع السياسة في محلها في الأخلاق، طبقاً لتعاليم الكنيسة. فالدولة بنظره معطى اجتماعي أصيل على نحو واضح، ولا يمكن أن نعدّها كشيء مشتق من الأسرة بالتكبير أو بالتكثير. فهناك عتبة تفصل ميدان الحقوق العامة عن الحقوق الخاصة. ووجود الدولة، طبقاً لمخططات الحكمة الإلهية، يستجيب للطابع الاجتماعي للطبيعة الإنسانية؛ وهو في نظام الخليقة يرجع إلى الحق الطبيعي، قبل أن تكون الخطيئة الأصلية: non occasione peccati, mais ex institutione primae naturae وهذه الفكرة، المخالفة مطلقاً لآراء لوثر ولتفسيره للقدس أوغسطين، تضع إذن الجماعة المدنية «برمتها في صعيد الطبيعة» وتميز بصورة جذرية الزمني عن الروحي. وتحتفظ بدور مرموق، لكن غير حصري، للإرادة الإنسانية: إذ توجد الدولة باتفاق المواطنين عندما يعترفون بحرية، وبطريقة العقل، بضرورة قبلية. فلا توجد دولة Sine aliqua peculiari comjonctione morali inter se، لكن لا يرجع أصلها إلى تاليف بين الإرادات الفردية.

فإذا كان للدولة وحدة كوحدة الشخص الواحد، والجسم الواحد، فإنها لا تدمج أعضاءها بالكيفية التي تدمج بها عضوية بيولوجية خلاياها، لأنها تشمل كائنات واعية وحرة. إنها «هيئة روحية» Corpus Mysticum صنعت من الضرورة والحرية. ولا غاية لها إلا الغاية المادية الخير العام الذي يدعوه سواريز «هناءة سياسية حقيقية»، من غير أن يعطي هذا المفهوم السكولاستيكي (المدرسي) القديم توضيحات أصيلة جداً. إن الوحي المسيحي لم يبدل شروط النظام الاجتماعي، وبخاصة هذا الشرط الأساسي الذي يعني الحضور الضروري، على راس الدولة، لسلطة عليا، لسلطة عامة. «وهذه السلطة كما تمارس الآن من قبل الأمراء المسيحيين، ليست أعظم ولا تختلف في طبيعتها عما كانت في أيام أسلافهم الوثنيين». وعلى صعيد المبادئ الأساسية، يظل سواريز أميناً جداً للفكر التومائي (فكر القديس توما) ولا ريب أن حسه بالدولة أبرز من حس القديس توما، حسه الحقوقي الذي يغني على نحو هائل أراءه الموجزة في السياسة. وينشأ الاهتمام به على الأخص من أنه، في جهده للتعمق، يدلل على دهاء مذهبي نظري نلمس فيه تحت عمومية الصيغ تبصراً عظيماً حيال الأوضاع المشخصة.

من السيادة الشعبية إلى الحكم الملكي

إن السلطة العامة، التي قوامها القدرة على سن القانون، هي الأعلى في ترتيبها suprema in sua ordine؛ ولها مطلق السيادة. وبمقتضى الحرية الطبيعية التي وهبها كل إنسان فإن السلطة العامة تخص جميع الناس، لا فرداً خاصاً مفرداً «Princeps autem pars est reipublicae» ها هي ذا أذن قد طرحت من حيث المبدأ السيادة الشعبية والحرية لكل جماعة سياسية أن تختار النظام الذي ترتضيه. أما السيادة كواقع فهي من مبدأ طبيعي- ضرورة إنسانية من مصدر إلهي ـ أما «تحديدها في نمط معين من السلطة والحكم فيتعلق بالحرية الإنسانية».

بيد أن سواريز، بالانسجام مع تقاليد الكثرة من أهل زمانه، لا يشك قط بأن الملكية هي النظام الأفضل. بل يدعم هذا الرأي بتجديد حقوقي يقلص على نحو غريب من أهمية مبدئه الديموقراطي. فجماعة المواطنين حرة في أن تختار نظاماً ما عند تأسيس الدولة؛ لكنها بعد إقامته لا تملك تغييره. ففي ملكية ما، يمارس الملك السلطة بالتفويض، لكن هذا التفويض، القطعي، الذي لا ينقض، يوكل إليه السيادة بصورة نهائية، حتى ليجعله أعلى من المملكة، إلا إذا تضمن التفويض طبعاً تحفظات صريحة. وبالتالي يبدو المذهب مضاداً للثورة بصورة أساسية، حيث أنه يثبت جميع الدول في الشكل الدستوري الذي اتخذته في الأصل، والذي لا يقبل المساس به. وإن لباقة الحل، التي تجازف بإحالة جميع الصعوبات إلى حكم وضع أصلي غامض ومحل نقاش من الناحية التاريخية، تتيح جميع المرونات مع مظهر من الدقة كبير. وهذه السياسة لتنتمي إلى الحالة الفكرية التي سوف يستنكرها باسكال. فالملكية هي مؤسسة بشرية، ومع ذلك أن الملوك الذين يحكمون شرعياً، الملوك المعاصرين لسواريز، هم «وزراء الله». والسيادة مطلقة، غير أن لها حدوداً.

حدود السيادة

تجد السيادة حدودها أولاً في غائية الدولة، لأنه لا يوجد شيء إلا إذا راعى غايته. فإذا تصرف الملك المسيطر الشرعي، خلافاً للمصلحة العامة، فإنه يصير طاغية كريها. أما تبعية السلطة للعدالة القانونية فهي كمبدأ معلنة بقوة تضاهيها شدة الحذر حول الوسائل الخاصة بالعمل على احترامها. وهناك حد آخر يتدخل بانقلاب مماثل، في فكره للانقلاب الذي جعل الملكية المطلقة تخرج من السيادة الشعبية. إذ أن سواريز، بعد أن ضن على الجماعات المحلية ولو ببذرة من السيادة فإنه قدر بأنه من المرغوب فيه أن يتنازل الملك لها عن بعض الاستقلال الذاتي، وعن بعض الامتيازات. على هذا النحو، تتأسس جميع الحريات أو الإعفاءات، الإقليمية أو الاجتماعية،

على ليبرالية liberalite الأمير دون سواها. ألا أن التنازل هو هنا أيضاً لا ينقض. فهل يلزم أكثر من ذلك لتعطيل نهوض الدولة الحديثة تعطيلاً نهائياً؛ إلا إذا قدم البند الغائي منجاة، تأسيساً على أنه ما من امتياز يكون شرعياً إلا تبعاً للمصلحة العامة، والحق أن نزعة محافظة تتغلب هنا أيضاً.

السلطة غير المباشرة

على الطريق الذي مضت فيه فلسفته السياسية على نحو ما ذكرنا لم يكن سواريز يستطيع إلا أن يواجه، ومنذ كتابه «القوانين...»، مشكلة النزاع القديمة بين الروحي والزمني. فحسمها كما لم يحسم أية مشكلة أخرى، وعلى الأخص في مؤلفه المتصف بالراهنية وهو «الدفاع عن الدين». فالسلطة الكنسية لها على السلطة المدنية كل ما للروح من تفوق على المادة، وما للحق الإلهي الموجب والمتعالي على الطبيعة على الحق الطبيعي. فللكنيسة تنظيم وقضاء jurisdiction روحيان قبل أن يصبح «حكام مسيحيين»؛ وأمامها أيضاً يمثل كل مؤمن نفساً تتطلب الخلاص. وقبالة البابا، الراعي لكل القطيع، لا يمثل الملك المسيحي شخصياً أكثر من نعجة من النعاج. ولا ينتج عن ذلك جمع للسيفين، حتى ولا سلطة مباشرة للروحي على الزمني. فلكل سلطة من السلطتين، بما أنهما متميزتان، هي العليا في نظامها، وهي تخضع لغايتها. وإن الكنيسة، هذا المجتمع الكامل والملكي بصورة كاملة، تستطيع باسم غائيتها العليا أن تتدخل في ذلك المجتمع الكامل ه والآخر الذي هو الدولة، وأن تمارس على المسيحيين سلطة غير مباشرة شكلها الطبيعي المألوف هو النصيحة، لكن هذا الشكل يأخذ مظهراً قسرياً في حالة المقاومة. والبابا، هو أعلى «لا من شخص الملك فحسب، بل حتى من سلطته الزمنية، ولو أنها كاملة السيادة»، وهو يستطيع أن يوجه الملوك وحتى أن يخلعهم في سبيل تحقيق الغايات الروحية للكنيسة. ونظرية السلطة غير المباشرة هذه بالرغم من روحها التيوقراطي تختلف عن التصورات الوسيطية التي كانت تطرح مشكلة السلطتين بالاتصال مع فكرة الإمبراطورية.

لا يعتقد سواريز بأن السيادة العالمية قد وَجِدت يوماً ما: ثمة دول، كلها ذات سيادة بالقدر نفسه. وقد تنظمت علاقاتها وفق حق البشر le jus gentium، الذي يبسط سواريز مذهبه وفقاً لسنة دشنها فيتوريا Vitoria. وتكمن أصالة سواريز الرئيسة في هذا المجال بالتقريب بين حق البشر والحق الطبيعي؛ إلا أنه يبقي على فرق بين الاثنين. فالالتزامات التي تشتق من الحق الطبيعي لها قيمة مطلقة، ثابتة ولا تتغير، بينما حق البشر له الصفة الاختبارية كمجموعة من المصطلحات والأعراف، التي تلزم بقدر ما تكون موضوعاً لاتفاق عام، والتي تتطور مثل جميع الآراء. فما من قانون دولي، بما، لهذه الكلمة من قوة حقوقية، يفرض نفسه على الجماعات القومية. وتظل الحرب العادلة واجباً، بل ليس للدولة الحق في أن تنتحر. أما التحكيم فهو أمر مرغوب فيه، وليس أمراً إلزامياً. ويجب تدوين أو تقنين Codifier حق الحرب، لا اعتبار الحرب خروجاً على القانون. فمن الصعب إذن الكلام عن تحديد للسيادة القومية يقوم به الحق الدولي، إن لم يكن ذلك على الصعيد الأخلاقي. لكن ما من مفكر آخر قبل سواريز استطاع لديه الشعور بأنه توجد إنسانية متضامنة أن يتخذ كما اتخذ لديه قيمة قاعدة سياسية وضعية. «إن الجنس البشري، مع أنه منقسم إلى شعوب ودول شتىن فهو يحتفظ بوحدة ما ليست نوعية فحسب بل سياسية وأخلاقية أيضاً»، تشمل جميع الناس بلا تمييز. وهذا المقطع بأكمله من «القوانين...» يسلط الضوء على ذروة من ذرا المذهب، حيث يتجلى حس العالمية، المتغذي بالروحانية المسيحية من غير إحالة إلى نوع من التزمتية (الدوغماتية) الدينية.

ولقد أدهش فكر سواريز الفكر المعاصر على الأخص بانطباعه الواضح للغاية بطابع الوسط، وبتيار الأفكار الموالية للبابوية في روما، وهو ما تجلى في نظريته في السلطة غير المباشرة. ولقد وصل سواريز لكن بطرق مختلفة تماماً، إلى استنتاجات بدت لأنصار السلطة المطلقة قريبة من

استنتاجات «أنصار قتل الملوك» وخطرة مثلها. ومع ذلك، كما كان يهتم التوسيوس اهتماماً قوياً بأن يضمن «لدولته» مثل تماسك الدولة المطلقة السلطة كذلك حاول سواريز على نحو ظاهر آن يسبغ الشرعية على كل ما يوجد في الملكية في عصره: ملك كلي القدرة نظرياً ورعايا، أي جماعات منظمة من الرعايا، يصعب جداً قسرها؛ يضاف إلى ذلك الاحترام الواجب لأوامر العناية الإلهية، من أجل أن يسود الوئام. في كل ذلك فإذا أحسن وزن كل شيء في هذا المذهب الذي يجب أن لا يفصل منه أي من عناصره خلصنا إلى القول إنه وإن كان يدع مكاناً وسيعاً للسلطة الملكية ذات السيادة في دولته، إلا أن التحديدات المختلفة التي رسمها لها تبقى ذات أثر وأهمية بالغين. ويقدم هذا المذهب للرأي العام باسم مبادئ تدنت قوتها (خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية) حججاً يمكن في منظور آخر وبسبب من هذا التدني ذاته أن تستخدمها النزعة إلى علمنة الحق وزوال الوحدة الروحية.

4- النظريات والرأي العام في آخر القرن السادس عشر

ليس بودان والتوسيوس وسواريز أنبياء لثلاثة كنائس تصون كل منها وحدة مُعْتَنَق سياسي ما، فهناك فروق ولو دقيقة بين سواريز وبيللارمان- بل إن أفكار جاك الأول، الموجزة إيجازاً كبيراً، وأفضل تعبير عنها في Trew Law of Free Monarchies (1598) لا تنسجم مع أفكار بودان ولو أنها تدين كثيراً إلى منظِّرين فرنسيين آخرين أقل أهمية. وعندما يُنْظَر إلى المذاهب الثلاثة كتمارين نظرية، فإنها تبدي تلاقياً يسوغ إيثارنا لها بالبحث بين نظريات كثيرة أخرى. فهذه المذاهب تعبر، بلغات مختلفة، عن احتياز الوعي بالوقائع التي تفرض نفسها على الجميع. ففكرة العالم المسيحي السياسي ماتت حتى لدى اللاهوتي الكاثوليكي، وواقعة الدولة القومية صارت أمراً مُقَرّاً والبنية العضوية للمجتمع ذي الامتيازات لم تتعرض للنقد فعليّاً. مع ذلك إذا لم تكن حركة الأفكار السياسية مجرد لعبة مفاهيم، وإذا كان لابد من النظر إليها في تجليّاتها

النضالية، فإنه من المناسب التشديد على التعارضات التي أدركها المعاصرون.

فبالنسبة للذين يقرؤون السياسة ويتفكرون فيها، هناك حقاً صراع على جبهة أولى بين المَلَكِيّة، الحاملة لتصور قد لا يكون محدداً تماماً بلا نقاش تصور واحد، لتعلق الحقوق الفردية والجماعية بالدولة, وبين المطامح القديمة للجماعات المحلية والسلطات الجزئية، ألبست أم لم تلبس رداء «ديموقراطياً» والتي قد نخطئ عندما نغالي في المظهر الحديث لها؛ وهناك على جبهة ثانية صراع بين الملكية وبين مطمع الكنيسة الرومانية، الذي ليس بأقل قدماً، والذي تأيد بتعليل أكثر فطنة والماثل في أن تحكم الكنيسة على الأعمال السياسية أمام المحكمة الروحية، وهو مطمع لا يمكن أن يُعدّ فحسب بأنه مقتضىً لماضٍ انصرم. وقد تضافر هذان التياران المُعَارِضان رغم انقسام الطوائف الذي يمكن أن يضعهما في تناقض، ذلك بما لهما من مصادر مشتركة في ما كانت عليه الوقائع والأفكار في أوروبا الإقطاعية والمسيحية ـ مسيحيةٍ صُبّت في قالب الإقطاع-. ولا يرجع التكريم الذي سوف يوجهه غروسيوس Grostus لسواريز إلى قربى بين اثنين من علماء الحقوق الدولية فحسب. ومن الجانب الآخر، في ما يبدو، مع التبسيط الضروري، بأنه معسكر المطلقية في السلطة، خضع كذلك تطور الأفكار في العمق إلى منطق ليس هو بمنطق التعاريف والتحديدات النظرية. إن هناك ما كيافيللية قد لا تكون حقيقية تماماً تلازم للعقلية الملكية، يَدْخُلُ فيها تشبث علماء القانون بالشكليات، وتقديس المنظرين الحقيقيين للحق الإلهي والعقلانية الإناسية لرجل مثل بودان، وكل هذه تنطلق من أفكار غريبة عن أفكار ماكيافيللي بل معادية صراحة لها.

ولا يحتوي هذا التصنيف في تيارات ثلاثة كل غنى التنويعات التي حفلت بها الأفكار السياسية التي وضعتها عقولُ القرن السادس عشر الآيل إلى نهايته. إذ أن الدومينيكاني كامبانيللا Campanella كتب نحو عام 1602 من سجنه في نابولي كتابه «مدينة الشمس» la Cite du Soleil (لم ينشر في

فرانكفورت غلا في عام 1623) الذي يتحدر، من العرق نفسه الذي تحدرت منه اليوتوبيا، ولو شابته أفلاطونية أكثر سحرية وغموضاً بيد أن العناصر القابلة للتمثل في حقبة فكر «مور»، باستثناء حدوسه السابقة لأوانها، كانت قد ذابت في التيار الإنساني الذي زال قبل نهاية القرن السادس عشر بكثير، بعد أن ترك آثاراً هنا وهناك. أما عمل اليسوعيين في «معاقلهم» في الباراغواي Paraguay ابتداء من عام 1607 فقد استجاب لشروط خاصة للغاية، حتى لاسبيل إلى التحدث عن أفكار جماعية (اشتراكية) في الفكر السياسي العام للعصر.

يظل جديراً بالاعتبار أن الجمهور الغفير من الناس نادراً ما تأثر بالأدب السياسي؛ بل نزع بعد أربعين سنة من الحروب لأن يكون أقل تاثراً بالمجادلات الدينية، حيث أن المواقف كانت تثبتت إجمالاً على خريطة الطوائف. وكانت سلبية الجمهور تدع المجال على فترات إلى حركات عنيفة، لكنها منهمكة كلياً بأهداف مباشرة أسهل تناولاً من مبدأ سياسي أو قاعدة دستورية. ولعل تقلب الأوضاع الذي كان ينوء به الشعب وتقاليد استكانة أبقى عليها ضيق الآفاق الفكرية، قد عينت له، وإلى مدى طويل أيضاً، دورَ جمْهورِ مناورة تستخدمه بالمناسبة أقلياتٌ واعيةٌ وعياً سياسياً. وهذا الوضع، الملائم للسلطات القائمة أياً كان شكلها، لا يساعد على انتشار أفكار جديدة حقاً حتى ولا على إنشائها.

لكن في كل أمة بلغ الجدال حيوية كبيرة في الأوساط المحدودة التي لها حياة سياسية ولقد انصب الجدال حتى على هذا المستوى، على مسائل عملية قريبة قرباً كلياً من المصالح: ضرائب، إعفاءات، أعراف محلية. ولم تكن الاتجاهات المذهبية الكبرى لتتلاءم تماماً مع المواقف المتجابهة على هذا النحو في الواقع المشخص: فبين أنصار السلطة المطلقة ـ ونقصر التسمية على أولئك الذين يتفقون على تعريف محدد لهذا التعبير - أيد البعض وأنكر آخرون أن يكون للملك أن يفرض الضريبة من غير موافقة هيئات تمثل الأمة بشكل أو بآخر. وبالقدر ذاته الذي أصبحت فيه الدول الشهيرة بأنها الأقوى

يومذاك واهنة في أغلب الأحيان بسبب ضعف وسائلها، وأدنى إلى حد بعيد من ادعاءاتها النظرية، راحت التعارضات المذهبية تنحل عادة في تسويات تجريبية. ولم يمنع المنطق الاعتراف أكثر من مرة، بكلية السلطة الملكية، في الكلمات مع مقاومتها في واقع الأمور.

ويجب أن لا نستنتج من ذلك بالتأكيد أن شيئاً ما لم يتحرك، ولا أن تشابك المصالح الصغيرة لا يكشف حركة القوى العامة التي تعكسها الخلافات النظرية وتحفزها. فبعض النظر عن تَعَرُّجات حركة الأفكار في القرن السادس عشر وانكفاءاتها، وعن تشابكاتها وخلافاتها، فإنه يظهر فيها ثلاثة خطوط كبرى.

- ازدياد التعلق الصريح بالملكية القومية والمطلقة على حساب التصورات الخصوصية المحلية والإقطاعية التي تدنو عن القومية أو تعلو عليها.

- علمنة الفكر السياسي وتعقيله ولئن لم يكتمل هذا الجهد لكنه لا يُنْكَر، وقد شَجّع على ذلك «الإصلاح» الديني بقوة عن غير ما قصد.

- وأخيراً، جدة أخلق بالاهتمام، لأن الاتجاهين السابقين كانا قد ارتسما آنفاً قبل القرن السادس عشر، ماثلة في أول تجاوز للولاء للسلالات المالكة قامت به وطنية جمهورية، أرست استقلال «المقاطعات المتحدة». وفي هذا التخطي يبدأ ولو على نحو غامض، تَحَوّل الفكرة الوسيطية للحريات إلى ايديولوجيا للحرية، تلك التي ستتخذ شكلها ببطء مع تفتح الوعي البورجوازي، والتي ستحتاج لعلمنة أكثر إيغالاً مهد لها إنشاء العلم الوضعي والجهد الذي بذلته السلطة المطلقة. في سبيل تعميم شكل واحد.

* * *

الفصل السابع

انتصارات السلطة المطلقة

القسم الأول

مذاهب المطلقية والوقائع السياسية

لا شيء أكثر افتعالاً من معارضة ضوضاء «الإصلاح» بذلك الجلال الكبير الذي وصف به «عصر لويس الرابع عشر».

إن «عصر لويس الرابع عشر» لهو بدعة مؤرخين ذوي اهتمام قليل بالتسلسل التاريخي للأحداث (كان عمر لويس الرابع عشر 23 حولاً في عام 1661؛ فهذا العصر هو نصف قرن على الأكثر)، وهو بدعة فرنسية: لأن عصر «الملك- الشمس» هو أيضاً عصر الثورات الإنكليزية.

والقرن السابع عشر هو عصر الأزمات. أزمات اقتصادية (مجاعات الفلاحين وثوراتهم). وأزمات سياسية وحروب: حرب الثلاثين عاماً (1618-1648)، والتمرد الذي دعي لافروند la Fronde (1648-1653)، وإعدام شارل الأول (1649)، واستبدال جاك الثاني بـ غليوم دورانج (1688)، والاضطرابات في الأراضي الوطئة. وأزمات دينية الجنسنية Jansenisme[1]، ونقض مرسوم نانت 1685، والطمأنينية[2] التصوفية. وأزمات فكرية: الإلحاد والحذلقة والباروك[3].

ولقد خرجت نظرية السلطة المطلقة منتصرة في الظاهر من هذه

---

(1) Le jansensime الجنسينية: هي مذهب قائل بتحديد حرية الاختيار التي يتمتع بها الإنسان.

(2) Le quietisme، الطمأنينية: هي مذهب تصوفي يرى أن الكمال المسيحي يقوم على حب الله وسكون النفس.

(3) Le baroque، الباروك، هو أسلوب ساد بخاصة في القرن السابع عشر تميز بالزخارف والحركة والحرية في الشكل.

الأزمات المتعددة. وبدا هكذا القرن السابع عشر كأنه أوج السلطة المطلقة absolutisme، إلا أنها مطلقية مؤقتة، وهجينة وعلى وشك أن تتجاوزها الأحداث.

فهي مؤقتة، لأن البواعث التي ساعدت مؤقتاً على قيامها، كان لابد من أن تسبب انحلالها في أجل يقصر أو يطول.

وهي هجينة، لأن المطلقية في القرن السابع عشر تقيم مفهوم السيادة في آن واحد على عناصر تقليدية (واجبات الملك، والعقد، والعرف، والقوانين الأساسية للمملكة)، وعلى عناصر جديدة (المِير كانتيلية والنفعية).

وهي أخيراً، بالية لأن الحكم المطلق، وإن كان قد ساد، من خلال الصراع، الجزء الأعظم من أوروبا، فإنه انهار على وجه التحديد في البلد الذي انفتح أوسع انفتاح على الرأسمالية الحديثة: بريطانيا.

وفي الواقع، كما أشار إلى ذلك فريتز هارتونغ وورولان مونيي في المؤتمر الدولي العاشر للعلوم التاريخية، إن الناس في القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر، ما عدا بعض المنظرين فهموا السلطة المطلقة قبل كل شيء بأنها نفي للإقطاع؛ إذ تظل الملكية المطلقة؛ محدودة بالقانون الإلهي وبالقانون الطبيعي؛ فهي تتعارض مع التناثر الإقطاعي غير أنها لا تعني استبداداً ولا طغياناً.

ففي المجال الاقتصادي، كان الحدث الرئيس للعصر هو نمو التجارة والثروة في أوروبا الغربية، ولاسيما في إنكلترا والبلاد الواطئة. فالمركز الاقتصادي لأوروبا انتقل شمالاً من إسبانيا وإيطاليا؛ وحلت مرافئ المانش وبحر الشمال شيئاً فشيئاً محل مرافئ البحر الأبيض المتوسط. ويمكن أن يلاحظ المرء بهذا الصدد توازياً ملحوظاً بقدر كاف بين نمو الرأسمالية ونمو الفكر السياسي. ففي إسبانيا وإيطاليا وحتى في ألمانيا لم تأت المذاهب السياسية بجديد يذكر، فلقد ظلت موسومة بآثار «الإصلاح» أو «مناهضة الإصلاح»، أو الأناسية والسكولاستية.

وارتبطت الفلسفة السياسية الإسبانية في القرن السابع عشر ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد الكاثوليكية. فكانت تربوية بصورة أساسية (أهمية الشعارات والتعاليم المستمدة من التاريخ). الكاثوليكية. فكانت تربوية بصورة أساسية (أهمية الشعارات والتعاليم المستمدة من التاريخ). وقد امتدح جميع المؤلفين تقريباً الملكية: وحدة الرأس المقرر، ووحدة أجزاء «الجسد» السياسي. ويعلقون اهتماماً كبيراً على الصلات التي تربط الرعية بالملك: لا سلطة بلا رعية؛ وكذا فإن الملك يجب أن يحب وأن يهاب في الوقت نفسه. وبما أن السمة البارزة للفلسفة الإسبانية في القرن السابع عشر هي اللجوء إلى التاريخ، فإن مؤلفي هذه الحقبة نادوا بسياسة تاريخية، متميزة جداً عن سياسة طبيعانية منطلقة من قوانين العقل الدائمة (انظر بهذا الصدد كتاب...ح أ. مارافال).

ولقد جاءت المؤلفات السياسية الرئيسة في الحقبة من إنكلترا والأراضي الواطئة مثل: مؤلفات غروسيوس Gratius وهويس Hobbes وسبينوزا Spinoza ولوك Locke والخ. أما فرنسا، فلا يجب أن نبحث فيها عن الاندفاعة المبدعة، أو الوثبة المُجَدِّدة في مجال الأفكار السياسية. إذ أن الأصالة الفرنسية تفتحت في الفلسفة والعلم والآداب والفن والفكر الديني، لا في الفكر السياسي. فالذين كتبوا في فرنسا مؤلفات سياسية كانوا في معظمهم ممن مارسوا العمل السياسي: ملوك ووزراء ورجال بلاط أو رجال كنيسة. ولقد كانت كتب ريشيليو Richelieu وريتز Retz ولويس الرابع عشر وبوسيية Bossuet وفينيلون Fenelon تحمل خلاصة تجاربهم واستوحب من الأحداث.

1- المركانتيلية والمطلقية

شهد القرن السابع عشر تفتح المذهب المركانتيلي القائل بأن ثروة بلد ما تكمن في مخزونة من الذهب والفضة. والمركانتيلية le mercantilisme هي قبل كل شيء ردة على الركود، وتأكيد على القوة في الخارج كما في الداخل. وهي تتصف بصفات رئيسة ثلاث: التصنيعية والحمائية والقومية.

أ- فبحسب المذهب المركانتيلي، يجب معاً في آن واحد جمع الذهب والفضة اللذين يأتيان من ما وراء البحار وتنمية الإنتاج القومي إلى الحد الأعظم. من هنا نشأ ضرب من رد الاعتبار إلى التجارة، التي نظرت إليها الكنيسة الكاثوليكية فيما سبق نظرةً مريبة (طردُ الباعة من الهيكل، وإدانة القرض بالفائدة, الخ.): ففي عام 1647 نشر الكاهن الكاثوليكي ماتياس دو سان جان Mathias de Saint Jean كتاباً في (التجارة الشريفة) ونشأ عن ذلك أيضاً نزعة التصنيع لدى كولبير Colbert الذي عارض المذهب التقليدي لـِ سوللي Sully ونزعة الاعتماد على الريف التي نادى بها فيما بعد الفيزيوقراطيون.

ب- تجب حماية الصناعات الجديدة ضد المزاحمة الأجنبية. كانت المركانتيلية (أومدرسة التجاريين) ردة مزدوجة ضد العالمية وعلى الأخص ضد الخصوصِية الإقليمية أو البلدية المحلية. وهي مؤشر الانتقال من سياسة بلدية إلى سياسة قومية. فالمركانتيلية هي قومية وحمائية معاً؛ وهكذا يستعمل كولبير تعابير عسكرية: إن شركات التجارة بمثابة جيوش الملك، والصناعات التحويلية احتياطية، والتجارة ذاتها هي «حرب مالية».

ج- وشجعت الدولة نشأة الشركات التجارية؛ الشركة الهولندية لبلاد الهند، الشركة الإنكليزية للهند, الشركة الفرنسية للهند الغربية والهند الشرقية. ومع أن المركانتيليين يعدون الدولة مثالية, فإنهم ليسوا من أنصار تدخل الدولة في المضمار الاقتصادي وما فتئ كولبير يردد أن الحرية هي جوهر التجارة.

وقد امتُدِحَ التنظيمُ الاقتصاديُّ للأراضي الواطئة كما امتدِحَت بعد 1688 المؤسساتُ الإنكليزية؛ بيد أن الأراضي المنخفضة، هذا المثل الأعلى للمركانتيليين، كانت أقل تأثراً بالنزعات المركانتيلية بالمعنى الصحيح من البلدان الأوروبية الأخرى.

وبصورة عامة، لقد كان نَبَحّارةِ مُجهِّزِي السفن وأصحابِها، وللتُجّار من جهة وللدولة من جهة أخرى مصالح متضامنة، لا متعارضة. هكذا تفترض المركانتيلية الاقتصادية وتستدعي سياسة سيطرة وأمن. وبما هي كذلك فهي من أقوى عوامل التوحيد القومي هذا وإنها في أولى مراحلها (يمكن أن نضعها في إنكلترا في عهد اليزابيت، وفي فرنسا في عهد لويس الرابع عشر)، كان الحكم المطلق التتويج الطبيعي للمركانتيلية. أما في مرحلة ثانية فإن نمو الرأسمالية التجارية قد ساهم في نسف السلطة المطلقة عندما أقام في وجه السلطة الملكية بورجوازية قدَّرت بأنها قوية بقدر كاف لتتطلب بأن تشرك في ممارسة السلطة.

2- تعارض الطبقات

لم تبلغ البورجوازية الفرنسية في القرن السابع عشر درجة التطور ذاتها التي بلغتها البورجوازية الإنكليزية. ولقد اعتمدت ملكية آل بوربون Bourbons على البورجوازية لتوطيد حكمها، مما حدا بسان سيمون Saint-Simon أن يعلن أن حكم لويس الرابع عشر كان عبارة عن حكم «البورجوازية الخسيسة»، لكن يمكن أن يُفهم بالمبالغة هذا الارستوقراطي المفرط في الحنين إلى الماضي. ففي الواقع، لقد استخدمت الملكيةُ الفرنسيةُ لصالحها وسعت لأن تُدِيم ضرباً من توازن لم يكتب له الاستقرار بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي بدأت تتعارض بوضوح شيئاً فشيئاً دون أن تملك أية منها قدراً كافياً من القوة كي تفرض نفسها: طبقة نبلاء السيف، وطبقة نبلاء الرداء، والموظفون، والتجار. وفي الصراع الخفي الصامت الذي كان يثور بين طبقة وأخرى، كانت طبقة النبلاء والبورجوازية، المنقسمة انقساماً شديداً بحد ذاتها، كلاهما بحاجة إلى الملك. «ولعل صراع الطبقات هذا كان هو العامل الرئيس لنمو المَلَكِيّات المطلقة» (ر. مونييه).

3- الأسباب الدينية للحكم المطلق

وانضافت، إلى هذه الأسباب الاقتصادية والاجتماعية التي مهدّت لقيام الحكم المطلق، أسباب دينية.

أ- إن ذكرى الحروب الدينية كانت ما تزال حيّةً. وبلا شك قد أطْلِقَت من هذا الجانب أو ذاك هجماتٌ عنيفة ضد الحكم المطلق، إلا أن السلطة المطلقة خرجت على العموم معززة في النهاية. ففي البلدان التي مزقتها الحرب، لم يكن يطمح الجزء الأعظم من السكان إلا إلى السلام واعتمد على الملك لضمانه.

ب- وظَهَرَ في إنكلترا كما في فرنسا ميلٌ عام للاستقلال تجاه البابوية. وبينما ظلت إنكلترا مخلصة للإنكليكانية، كانت الغاليكانية هي المذهب الرسمي للملكية والبرلمانات والأساقفة في فرنسا. وقد جاء إعلان عام 1682 في هذا الصدد كخاتمة تطور طويل. وعلى رغم النظريات المتطرفة الموالية للبابوية، حرر انتصار الغاليكانية الملكية من أي شعور بالولاء تجاه روما. وخطت الإنكليكانية والغاليكانية باتجاه الحكم المطلق.

4- الأسباب السياسية

وأخيراً فإن للمطلقية في الحكم أسباباً سياسية بالمعنى الدقيق.

أ- فلقد ساهمت الحركات الثورية في تقوية السلطة، وفي إشعار الناس بالحاجة إلى النظام والسلام لا في الدوائر الحاكمة فحسب بل في الأوساط الشعبية. إذ جاءت ديكتاتورية كرومويل Gromwell عقب ثورة عام 1649، وتأثر الحكم المطلق للويس الرابع عشر تأثراً جذرياً بذكرى- تمرد المقلاع la Frode. وسيطر موضوع السلام المدني الأهلي على الفكر السياسي في القرن السابع عشر. لاسيما على فكر هوبز Hobbes.

ب- ومع ذلك تتابعت الحروب طوال القرن، لكنها تطلبت تركيزاً للسلطة وتعزيزاً لها. فالحروب إذن قد أفضت مباشرة إلى توطيد الحكم المطلق غير أنها ساهمت في اهترائه على المدى الطويل. وهكذا مهد الخطرُ الخارجي بلا شك للحكم المطلق لدى ريشيليو؛ غير أن حروب نهاية القرن عَجّلت بانحطاط الحكم المطلق الفرنسي وبتفتح الليبرالية الأوروبية.

5- الثورة العلمية ونمو العقلانية

إذن فلقد ساهمت انتهاضةُ الرأسمالية، وصراعُ الطبقات، والحروب في نسف الحكم المطلق الذي عَزَّزَتْهُ لحقبة وجيزة. غير أن الخطر الأعظم بالنسبة للحكم المطلق كان من طبيعة أخرى، غريباً في الظاهر عن السياسة: ألا وهو انتهاضة الفكر العلمي والعقلانية.

فالقرن السابع عشر هو عصر ثورة علمية. إنه عصر فرنسيس باكون وكبلر وغاليله وديكارت وباسكال وتوريشللي وهارفي ونيوتن. ولقد تأسست «الجمعية الملكية البريطانية» في عام 1660 وأكاديمية العلوم في عام 1666؛ وراح العلماء يتراسلون من قطر إلى قطر.

وإن الصلات بين الفكر العلمي والفكر السياسي واضحة لدى هوبز الذي تُشَكِّل السياسة بنظره جزءاً من أولية عامة. وهي كذلك واضحة لدى سبينوزا وأيضاً لدى لوك الذي عُدَّتْ فلسفته السياسية كمحاولة مماثلة لفيزياء نيوتن. وهكذا ظهرت السياسة، التي تأثرت أولاً بالهندسة ثم بالفيزياء, وكأنها علم يشكل هو ذاته جزءاً من علم عالمي.

ولمن تكن النتائج السياسية لهذه الانتهاضة العلمية، التي قَلَبَتْ مفاهيمَ الحقبةِ السابقةِ وأنماطِ الفكر فيها، نتائجَ مباشرةً. ولم يكن رُوّادُ العقلانية الحديثة، باكون (الذي يرجع تاريخ كتابه «الأداة الجديدة» Novum Organum إلى عام 1620)، وديكارت (الذي يرجع تارجع كتابه «مقالة في الطريقة» Discours de la Methode إلى عام 1637)، ثوريين في السياسة. فالقرن السابع عشر هو عصر مُعَقّد: إذ بينما يستخدم البعض أسلحة الحكم المطلق ذاتها من أجل مكافحته (وهذه هي حالة جوريو Jurieu وإلى حد كبير حال فينيلون Fenelon)، فإن آخرين، آكثر عدداً، يدافعون عن الحكم المطلق، أو يَلْتَمُّونَ حوله، بحجج استخدمها فيما بعد أعتى خصومه: تلك هي حال غروسيوس وهوبز وديكارت.

* * *

القسم الثاني

الحق الطبيعي والسلطة

لا نستطيع أن ننوه إلا بإيجاز بالتحول الجذري للمفاهيم الحقوقية الذي ظهر مع منظري الحق الطبيعي droit naturel (لاسيما غروسيوس Gratisn وبوفندورف Pufendorf). إذ تنتمي مؤلفات هذين المنظرين إلى تاريخ الحقوق أكثر مما تتعلق بتاريخ الأفكار السياسية، إلا أنها تأثرت تأثراً عميقاً بالظرف السياسي والاجتماعي الذي وُضِعت فيه. فالسياسة تؤثر في الحقوق والحقوق تخدم السلطة.

إن مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي قديم قدم الفلسفة. فهو قد ظهر في العصر القديم الإغريقي (انظر تمييز انتيغون في ما بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة). واقتبسته المسيحية التي تقدم القانون الطبيعي le droit naturel بأنه التعبير عن الإرادة الإلهية.

فالقرن السابع عشر لم يبتدع قط الحق الطبيعي la droit naturelle؛ وغروسيوس، الذي يُقَدَّم أحياناً بمثابة الخالق للحق الطبيعي droit naturel والحق الدولي droit international، لم يبتدع لا هذا ولا ذاك؛ وعمله، سواء في الشكل أو في المضمون، إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد السكولاستيكية المدرسية، وهو عمل انتقالي بين «الحق الطبيعي الميتافيزيكي» و«الحق الطبيعي العقلاني».

ويرجع تطور الحق هذا إلى أسباب شتى:

1- تقدم العلوم واكتشاف أصقاع جديدة. فالمعرفةُ الجديدةُ للطبيعة كان لابد أن يقابلها بُعْدٌ جديد للحق الطبيعي، وثقةٌ متزايدة في قدرة الإنسان على فهم الطبيعة واستخدامها. فلا يتعلق الأمر إذن بمذهب حقوقي جديد

فحسب، بل بحركة عامة ظهرت في المجال العلمي والأدبي والفني والفلسفي والديني والسياسي. إنه لتصورٌ للطبيعة جديدٌ كُلِّياً ذلك الذي تفتّحَ انطلاقاً من عصر النهضة.

2- وكان تصور الطبيعة الجديدة هذا تصوراً علمانياً بصورة أساسية. انفصل فيه الحق عن الدين، والسياسة عن اللاهوت. بيد أن علمنة laicization الحق هذه لم تَجْرِ إلا ببطء. فهي لم تبلغ كما لها بعد لدى غروسيوس، هذا الذي تَغذَّى من علم اللاهوت الكاثوليكي وتأثر بمؤلفات القديس توما، وفيتوريا وسواريز. ومع ذلك قد كسب المفهوم العلماني للحق رويداً رويداً مجالاً جديداً، لاسيما في البلدان البروتستانتية. إذ أُنْشِئَت كراسٍ جامعيةً عديدةً للحق الطبيعي في القرن السابع عشر في ألمانيا وفي سويسرا وفي الأراضي المنخفضة.

3- والسبب الرئيس لتطور الحقوق هذا هو من طبيعة اقتصادية إذ كان الحق، في شكله الإقطاعي غير ملائم البتة للرأسمالية الناشئة في تلك الحقبة. وعليه فإن نهوض الرأسمالية قد ساعد على ظهور مدرسة الحق الطبيعي، التي قدمت للرأسمالية بالمقابل تسويغاً مذهبياً. فظهرت قوانين التجارة كأنها قوانين طبيعية، أما الحق الأكثر طبيعة فقوامه التمتع بالرفاه والسلم. فلم يكن في الواقع نتيجة المصادفة أن أصابت نظرية الحق الطبيعي مثل ذلك التفتح والرواج في بلد في تمام التوسع التجاري مثل الأراضي المنخفضة، حيث وجدت في شخص غروسيوس منظرها الأشهر. وهكذا اتسمت هذه المدرسة الجديدة في الحق الطبيعي بمزيج فريد من النظرية والممارسة, من الشامل الكلي والمحتمل. وكان الرجوع إلى الشامل الكلي هو الغالب لاسيما أن الأمر يتعلق بالإتيان بأجوبة واضحة محددة لمسائل واضحة محددة، تعرِّض للخطر مصالح أمة أو فئة معينة من الأفراد.

4- ينادي منظرو الحق الطبيعي الجدد بالمنفعة العامة وحقوق الفرد وحالة الفطرة. وهكذا يسوغون المطامع القومية ويقدمون للملوك أسلحةً ثمينة

في صراعهم ضد ادعاءات طبقة النبلاء، التي تطالب بامتيازاتها معارضة بذلك تمركز السلطة. إلا أن تلك الأسلحة ذات حدين. لأنه إذا كـان بوسـع نظريـة الحق الطبيعي أن تـسوّغ المطلقيـة في الحكـم، فبوسـعها أيـضاً أن تُعـين في محاكمتها. فكذلك استخدِم الحقُّ الطبيعيُّ في تأييد الأفكار الـسياسية الأشـد تعارضاً. إذ اسـتخدمه التوسـيوس ليسّوغ نظامـاً «نقابيـاً حرفيـاً» واتحاديـاً، واستخدمه غروسيوس وبوفندورف لتأييد مطلق سـلطة الحـاكم. وفي القـرن الثامن عشر، لما تَبَدَّلَت آنذاك نِسب القوة على حساب الحكومات الملكيـة، سوف يتذرع بورلامـاكي Burlamaqui وبـاربيراك Barbeyrac بـالحق الطبيعـي لتأييد حكم معتدل.

أ- غروسيوس

إن العمل الأوسع ذيوعاً لغروسـيوس (1583-1645) هـو كتابـه الكـبير «حق الحرب والسلام» (1625) De jure belli ac paceis، المهدى إلى لـويس الثالث عشر. وقد بدا غروسيوس منذ مؤلفاته الأولى، لاكفيلسوف تجريدي، بل كبورجوازي هولندي داعياً جـداً بالمـصالح التجاريـة لـبلاده. ففـي كتابـه De jure Praedae (1604)، يسوّغ أسر سفينة برتغالية في مالاقا على يد سـفينة من سفن الشركة الهولندية للهند الشرقية وتظهـر الاهتمامـات ذاتهـا في عـام 1609 في كتابه «البحر الحـر» le Mare liberum، حيـث يعكـف غروسـيوس على البرهان على أن للهولنديين الحق بالإبحار، كمـا هـو شـأنهم اليـوم إلى الهند وأن يقيموا التجارة مع السكان الأصليين، مؤيـداً ذلـك بالاستـشهادات الوفيرة من العصر القديم والعصر الوسيط. فهو يقول: «إن الحق الذي نطالب به يصدر عن الطبيعة، التي هي أيضاً أم الجميع، والتي تـشمل إمبراطوريتـها جميع أولئك الذين يقودون الأمم ويعظم تقديسهم لها علـى قـدر تقـواهم». وتبعاً لهذه المبادئ يفند غروسيوس ادعاءات البرتغاليين مؤكـداً أن «التجـارة بمقتضى حق البشر، حرة بين الجميـع». وينـهي عملـه معلنـاً أنـه» لا يجـب التراجع أمام الحرب إذا ما أصر البرتغاليون على إدعاءاتهم».

إذن ليس مؤلف «حق الحرب والسلم» برجل سلام في شيء. إنه يبتغي أنسنة والحرب، ووضع القوانين لها، إلا أنه لا يفكر بإلغائها. أما السلام، فهو لا يحتل إلا مكاناً ضئيلاً في كتابه. إن لديه فكرة عن دولة عالمية، ومجتمع دولي مكون من جميع الدول التي لها صلات بعضها ببعض لكن ليس لديه فكرة محددة عن الحق الدولي، وما «حق البشر» بالنسبة له إلا مظهر من مظاهر الحق الطبيعي.

إن الحق الطبيعي، فيما يرى غروسيوس، «قرار العقل الصائب يدل على أن فعلاً ما، حسب مناسبته أو عدم مناسبته للطبيعة العاقلة والاجتماعية، يوصف من الناحية الأخلاقية بالضرورة أو بالدناءة، وأن مثل هذا الفعل، بالتالي، هو مما أمر به أو حرمه الله، صانع هذه الطبيعة». وإنه لتعريف معقد، نعثر فيه على صدى المجادلات بين سواريز وفاسكين، ويظهر كل ما يدين به غروسيوس إلى سابقيه.

فالنعتان المقترنان بكلمة طبيعية هما نعتا «عاقل» و«اجتماعي». ويضفي غروسيوس على المتجمعية la sociabilite دوراً رئيساً: فالناس يقررون باتفاق مشترك أن يخضعوا لسلطة مشتركة؛ ولديهم ميل طبيعي إلى المجتمع النظامي والسلمي؛ فالحق ناتج من الغريزة الاجتماعية.

ويضمن الحق الطبيعي الملكية: «... إن الملكية كماهي مستعملة حالياً قد أنشأتها الإرادة الإنسانية؛ لكن مذ أن أدخلت, فإن الحق الطبيعي ذاته يعلمني أني أقترف جريمة حين أستولي ضد مشيئتك على ما هو موضوع ملكيتك».

إذن ليس غروسيوس ثورياً ولا ديموقراطياً في شيء. تصوره للحرية مركانتيلي: إذ أنها بنظره «شيء يمكن أن يكون موضوع تجارة، وعقد، واكتساب وفقدان». (بول جانيه).

وإن مفهوم الملكية ومفهوم السيادة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً (انظر الفصل التاسع المعنون «متى تنتهي السيادة أو الملكية»)، بل يدفع غروسيوس بعيداً

جداً المشابهة بين سلطة «الحاكم» souverain على رعاياه وسلطة «السيد المالك» maitre على عبيده.

وبالتالي ينشد غروسيوس سلطة قوية، قادرة على تشجيع التوسع التجاري واستتباب النظام والسلام. ولا جرم أنه صادق عندما يؤكد بأنه حول بصورة منهجية فكره عن كل حدث خاص، وأنه تعلق بالكلي الشامل. لكن ليس لهذا إلا أن يضاعف من اهتمامنا إذ نكتشف في عمل مجرد إلى هذه الدرجة في الظاهر أثر التاريخ والمجتمع.

ب- بوفندورف

إن ساموىل بوفندورف Samuel Pufendorf (1623-1694)، هذا الألماني الذي حظي بحماية الأمراء والملوك، وترجم لملك السويد، هو مثل غروسيوس منظر للحق الطبيعي ونصير للسيطرة.

وأشهر مؤلفاته هي كتاب «حق الطبيعية والبشر» (1672).

وكتاب «واجبات الإنسان والموطن» (1673).

إنه المنظر الحقيقي للحق الطبيعي منظوراً إليه كحق ضروري وثابت، يستنتجه العقل من طبيعة الأشياء. وفي رأيه أن كل قانون يقوم على أمر من سلطة عليا، سواء أكانت سلطة الله أو سلطة إنسان. وهكذا يكتسب الحق الوضعي قيمة عقلانية بارزة, ويكون دور السلطة هو في سن القوانين التي تهدف إلى مراعاة الحق الطبيعي.

وفي حين أن غروسيوس يستشهد كثيراً بالكتاب المقدس، فإن بوفندورف يستقي الأساس من نظرياته من الكلاسيكيين الإغريق أو اللاتين، ويتباهى بأنه ليس مديناً بشيء إلى كتاب «مشايعين للبابوية الرومانية». ولا يتردد بوفندورق، نظراً لاهتمامه بتحرير فلسفة الحق من علم اللاهوت، بأن يؤكد أن «لقوانين الطبيعة سلطة تامة لإلزام الناس، حتى ولو أن الله لم يزدها تأييداً بكلامه الموحى». فليس من المدهش أن حيا الموسوعيون بوفندورف كرائد من روادهم.

ويشير روبير ديراتي Robert Derothe، في كتابه حول «جان جاك روسو والعلم السياسي في زمنه»، إلى التأثير الذي مارسه غروسيوس وبالأخص بوفندورف على روسو. وما يأخذ روسو عليهما قبل كل شيء هو أنهما قد تذرعا بالحق من أجل تسويغ القوة؛ بل يذهب إلى أنهما قد «قبضا أجراً من القوي لإقناع الضعيف». و«تبين الدراسة النبيهة للنصوص أن روسو، عندما ألف «العقد الاجتماعي»، كانت ماثلة بذهنه على نحو دائم تقريباً نظريات بوفندورف وقد عني بتفنيدها» (ديراتي Derathe).

ج- تطور الحق الطبيعي

لقد كانت نظرية الحق الطبيعي تتيح تسويغ السلطة أياً كانت، بشرط أن تبدو بأنها معقولة ومفيدة للمجتمع. يضاف إلى ذلك أنه بقدر ما كان يفقد الحكم المطلق من مواقعه، كانت نظريات الحق الطبيعي تتخذ مضموناً سياسياً مختلفاً جداً عن المضمون الذي كان لها لدى غروسيوس وبوفندورف.

ولقد سعى باربيراك (1674-1744)، مترجم ومعمم غروسيوس وبوفندورف، إلى القيام بتأليف بين السلطة المطلقة عند غروسيوس وبين ليبرالية لوك Locke.

أما بورلاماكي (1694-1748) Burlamaqui، مؤلف كتاب «مبادئ الحق الطبيعي» وكتاب «مبادئ الحق السياسي»، وهو من جنيف مثل روسو، فهو نصير توازن السلطات بل هو في الواقع يؤثر الأرستوقراطية.

إذن لم يجد الحكم المطلق لدى منظري الحق الطبيعي إلا تأييداً مؤقتاً قلقاً. والأمر كذلك مع هوبس.

* * *

القسم الثالث

الفردية والسلطة المطلقة في إنكلترا

يسيطر عملان على الفلسفة السياسية الإنكليزية في القرن السابع عشر، هما: عمل هوبس Hobbes وعمل لوك Locke. ولقد صدر اللاوياثان Leviathan لهوبس (1651) بعد إعدام شارل الأول بسنتين؛ أما الأثران الرئيسان للوك، فأحدهما من طبيعة فلسفية (محاولة في العقل البشري)، والآخر من طبيعة سياسة (أبحاث في الحكم المدني)، وقد ظهرا بعد ثورة 1688 بقليل.

هل ينبغي أن نقول، كما قال بول جانيه، إن هوبس يكافح الثورة وأن لوك يدافع عنها، وأن هوبس يؤيد السلطة المطلقة وأن لوك يعارضها؟ ليست مثل هذه الأقوال مبالغة فحسب بل خاطئة. إذ أن عمل هوبس وعمل لوك ولو اختلفا في تطبيقاتهما العملية، فإنهما يصدران عن نزعة فردية واحدة، وعن نزعة نفعية واحدة، وعن اهتمام واحد بالأمن والسلام. وليس اللاوياثان (الحوت) (التنين) عملاً ضد التيار. إذ هو يتناول كثيراً من الموضوعات التي ظهرت لدى معاصريه الإنكليز والافرنسيين.

إن أبرز حدثين في تاريخ إنكلترا ما قبل 1649، هما:

1) الروابط بين الدين والسياسة، والمزج بين الطهرية البيوريتانية puritanisme والنفعية؛

2) غياب المذهب الثوري، والخلط بين الانتهازية والمحافظة.

1- الدين والسياسة

أ- الكنيسة والدولة. العقلانية والعلمنة

ارتبط المشكلة الدينية بالمشكلة السياسية ارتباطاً وثيقاً؛ إذ كان موضوع معظم المناقشات السياسية هو تحديد دور الكنيسة في الدولة بعد القطيعة مع روما.

وهذا ريشار هوكر Richard Hooker، «هوكز الفطن» كما يسميه لوك، يدعو في كتابه «السياسة الكنسية» الذي ظهر من عام 1594 إلى عام 1597 لقيام كنيسة قومية؛ ويهاجم بخاصة الطهريين البيوريتان، les puritains، مؤكداً بأنهم عندما يرفضون طاعة الكنيسة القائمة فإنهم يهدمون أسس كل إلزام سياسي.

وعارض الكاثوليك هذه الأفكار، والبريسبتيريان (خصوم العصيان وهم بالأحرى محافظون)، والبيوريتان (أنصار الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة)، والمعمدانيون (الذين ينفون ضرورة تنظيم الكنيسة- وهو موقف يمكن أن يقود إلى الدعة السياسية أو حتى إلى العدمية)، وأخيراً الإيراستيانية[1] التي نجدها لدى جون سيلدن (1584-1654) الذي ذهب إلى أن مهنة الكاهن هي مهنة كغيرها من المهن الأخرى، وكان أكبر همه إخضاع الكنيسة لنفوذ السلطة المدنية. ولقد أظهر هوبس، في اللاوياثان، اهتماماً بالعلمنة مماثلاً لاهتمام صديقه سيلدن.

ب- الروحانية والنفعية

لقد تكيفت الديانة مع الاهتمامات المسيطرة في إنكلترا كانت في تمام توسعها الاقتصادي وهكذا ظهر نوع من البيوريتانية الرأسمالية التي تربط ربطاً وثيقاً بين واجب والاغتناء وواجب العمل للخلاص. وبينما ترتاب الكالفنية في الثروة ـ لكنها تدين إساءة استعمال الثروة أكثر مما تدين مركمتها ـ فإن البيوريتانية الإنكليزية توفق، بل توحد، روح المبادرة الاقتصادية والحياة الأخلاقية، الربح والنعمة، الاستثمار والتقشف، الاغتناء والقداسة. «فالكسب

---

(1) نسبة إلى اسم عالم اللاهوت الألماني الملقب بـ ايراست (1523-1583). وكان الإيراستيون ينكرون على الكنيسة سلطة التشريع والرقابة والعقاب.

التجاري عطية من الله، والربح مصداق زمني للنعمة؛ إن البيوريتاني هـو الزاهـد المتقشف العملي الذي يحقق النتصاراته لا في الدير بل في ساحة المعركة، وفي المكتب، وفي السوق» (ر. هـ. تاوني R.H. Tawny).

هكذا ظهرت أخلاق اقتصادية جديدة، رحيمة بأولئك الذين ينجحون، ولا رحمة فيها بالذين يفشلون. إن الفقر إثم تجب إدانتـه. وظهـرت مؤلفـات بعناوين موحية، مثل: تدبير الحقول الروحاني، والملاحة المهديـة، وملكـة التاجر، الخ.

وقامت هذه الأخلاق الاقتصادية الجديدة علـى الفرديـة والنفعيـة. وسـيطرت الروح الفردية والنفعية ذاتها على المؤلفات السياسية في العـصر، ولاسـيما مؤلفـات هوبس (مع هذا الفارق وهو أن نفعية هوبس هي عقلانية عقلانية دقيقة).

2- المحافظية والانتهازية

إن «الثورة البيوريتانية»[1] هي حصيلة تلاق وقتي بـين نزعـات مختلفـة جداً وجماعات ذات وحي متعارض أحياناً، منها:

- الحقوقيون رجال القانون المدافعون عن الحريـات التقليديـة والـذين يتذرعون بذكرى «الميثاق الكبير»؛

- الوساط البرلمانية المتشبثة بالدفاع عن امتيازاتها (انظر كتاب

(De Prynne, The Sovereign power of Parliament, 1643)

- الشرائح الرأسمالية الجديدة، المهتمة قبل كل شيء بالنظام وبالسلام؛

- وأخيراً جميع أولئك الذين لأسباب دينية يقفون ضد مذهب الـسلطة المطلقة الإنكليكاني لكن هنا أيضاً كانت الوحدة وقتية للغايـة: «المـستقلون» المشايعون للجيش والمناصرون للسيادة الشعبية يعارضون البريسبيتيريان الذين هم من أنصار سيادة البرلمان إلا أنهم معادون لحكم ديمواقراطي.

---

(1) هذا تعبير موضع نقاش بالقدر الذي يبـدو بأنـه يحجـب الأسـباب الاقتـصادية والاجتماعيـة للثورة- وهي أسباب لم يتفق حولها المؤرخون البريطانيون...

ويحفل النصف الأول من القرن بمساجلات بصدد السلطة المطلقة الملكية، التي طالب بها الملك جاك الأول ورفضها خصومه. إلا أن هذه المجادلات لم تصب الأساسي؛ ولبثت قريبة من الحدث العارض بل لم يشاهد ظهور مذهب متماسك في السيادة الشعبية.

ونجد عرضاً «للمفاهيم الدستورية» في كتاب السير توماس سميث Sir Thomas Smith، «الجمهورية الإنكليزية» المنشور عام 1583 (De Republica Anglorum)، وفيه يبرز سميث دور البرلمان، إلا أن الملك يظل رئيس النظام السياسي، بينما يقوم البرلمان بدور محكمة عليا.

أما فرنسيس باكون Francis Bacon فهو من أنصار السلطة الملكية إلا أنه ليس نصيراً البتة لسلطة مطلقة. ومثله الأعلى السياسي وطني أساساً. فهو يحلم بشعب قوي ومسلح تسليحاً جيداً من أجل الحرب، مع ضرائب خفيفة نسبياً، وبطبقة نبلاء لا تكون قوية بإفراط ويملك مصمم على تطبيق سياسة نشيطة في التوسع القومي.

وكان السير ادوار كوك (1634-1549) Sir Edward Coke الخصم الرئيس لسياسة جاك الأول. وتصدر أفكاره السياسية الخاصة عن الـ«القانون العام» «Common Law» الذي كان يرى فيه أنه القانون الأساسي للمملكة وأنه تجسيد للعقل. ويشتمل «القانون العام» «Common Law» على البنية الأساسية للحكم وعلى الحقوق الأساسية للمواطنين. وتصدر عن هذا «القانون العام» سلطات الملك، ومهمة البرلمان وحقوق الإنكليز وامتيازاتهم. ولا يستطيع البرلمان ذاته أن يعدل المبادئ المحددة بالـ«قانون العام». ولا شيء أغرب عن كوك من فكرة السيادة البرلمانية. إن كوك ليس بمجدد أبداً. وفكره قريب من فكر هوكر Hooker وسميث. والقانون بنظره نوع من الجوهر الثابت. ففكره السياسي ليس محافظاً فحسب بل رجعياً.

إذن لم توجد في إنكلترا عشية سقوط شارل الأول أية نظرية ثورية بالمعنى الصحيح: إذ أن الثورة الإنكليزية الأولى هي ثمرة ظروف اقتصادية واجتماعية، وليست مطلقاً ثمرة نضج نظري مذهبي. بل تبع المذهب الثورة.

3- هوبس

إن هوبس رجل مكتب ودؤوب, متوحّد بل بالأحرى وجل، وإن مؤلفه «اللاوياثان» (التنين، الحوت Leviathan) لا نظير له رحابة ودقة في الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر، وقد أثارت جرأته الهادئة رعب الكاثوليك، والأساقفة الانكليكان وأشياع الحرية السياسية وحتى أنصار آل ستيورات؛ وعدَّه ليبنتز Leibnitz «كتاباً مهولاً كما يدل عليه اسمه ذاته».

وإذا كان هوبس (1588-1679) في أول أمره نصيراً مكيناً لآل ستيوارت، فإنه استقر في فرنسا عام 1640 وقضى فيها أحد عشر عاماً في منفى طوعي. وهو لم يكن في إنكلترا لما أعدم شارل الأول؛ فاللاوياثان هو عمل مهاجر مغترب، وقد أكد الكثيرون آن هوبس كان يفكر عندما كتبه باستمالة أقوياء ذلك الزمان. وعندما عاد إلى إنكلترة، لم يلق الثقة التي كان يتمتع بها عام 1640. وظل موضوع شبهة من هؤلاء وأولئك حتى مات وقد خسر الكثير من مكانته وما عدا اللاوياثان، فإن أشهر مؤلفات هوبس هي: «عناصر القانون» Elements of Law (1640)، و«كتاب المواطن» de Cive (1642)، وبحث «حول الطبيعية الإنسانية والهيئة السياسية»، و«كتاب الإنسان».

سياسة عقلانية

إن فلسفة هوبس، المادية العلمية والآلية والوضعية لهي فلسفة عقلانية بصورة أساسية. وهو، المزوّد بثقافة علميةمتينة، ينظر إلى السياسة كعلم، من المناسب أن يُبْنَى على مفاهيم صائبة وعلى تعريفات دقيقة. وفلسفته وسياسته على السواء مضادتان لأرسطو. فهو، برفضه الاعتقاد بالأفكار الفطرية، يلح على أهمية التعريفات والعلاقات واللغة: «لولا اللسان، لما قامت بين الناس دولة ولا مجتمع ولا عقد ولا سلام، ولما عدا أمرهم السباع والدببة والذئاب».

وينكر هوبس اللجوء إلى ما فوق الطبيعي، وكلُّ كتابه صراعٌ ضد الأشباح، وجهدٌ لإبادة القوى غير المنظورة. ولكم تذهلنا في هذا المنحى خاتمة «اللاوياثان» (الذي لا تُقرأ منه غالباً إلا الصفحات حول السلطة) بل لعلنا نجد فيها مفتاح السفر بكامله؛ إذ أن عنوان الفصل الأخير هو «مملكة الظلمات» حيث يشهر هوبس «بالأبليسيات» وطرد الأرواح الشريرة والخوف من الشيطان والمغانم التي يستدرها الكهنة من ذلك: فالقلق الإنساني هو أصل الدين. «إن الخوفَ من قوّة غير منظورة، سواء أكانت وَهْماً من أوهام الفكر أو كانت مما يتخيَّلَه المرء بحسب التقاليد المقبولة عموماً، ذلك هو الدين».

هكذا ينزع عمل هوبس إلى تحرير الإنسان من أوهام الأشباح ومن الخوف. فهو والحالة هذه تظاهرة صارخة للإلحاد السياسي.

فلسفة للسلطة

لقد تطوَّر فكر هوبس. كما أشار إلى ذلك مؤلفون شتى، لاسيما فردينان تونيس Ferdinand Tonnies وليو ستراوس Leo Strauss: ففي كتابه «عناصر القانون» كانت فلسفته السياسية مَلَكية بصورة تقليدية؛ ثم تطور نحو نوع من الملكية الاجتماعية، أما إيثاره للملكية الوراثية، الذي بقي واضحاً في مؤلفه «كتاب المواطن» فإنه قد تبدد بكليته تقريباً في «اللاوياثان». ويبرز ليو ستراوس من جهته تطور أخلاق هوبس ويميز في عمله بديلاً للفضائل الأرستوقراطية (الشرف، المجد) بالفضائل البورجوازية التي يوحيها الخوف والروية.

وفي الواقع، ظل هوبس، من بداية حياته إلى نهايتها، مخلصاً أميناً لبعض المبادئ. ولم يكن إخلاصاً لشخص الملك، ولا إخلاصاً لمبدأ الملكية ذاته، بل إخلاصاً للسلطة. ومن المُبَالغ فيه بلا شك أن يقال بأن فلسفة هوبس هي فلسفة الولاء والإنضواء؛ بل هي قبل كل شيء فلسفة السلطة. ففي إهداء «اللاوياثان»، يشير هوبس بوضوح إلى أنه يفتش في السياسة عن طريق وسطى، عن نوع من الوسط الصحيح.

فإن دافع هوبس عن قضية السلطة المطلقة، فليس ذلك كما فعل جاك الأول باسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الأفراد، باسم البقاء والسلام. إنه يُعَلْمِن السلطة ويبين مَنْفَعَتَها لا مَهَابَتَها.

تحليل السلطة

لابد من تمييز مراحل عدة في تاريخ السلطة:

1- إن حالة الفطرة، الحالة الطبيعية، هي بنظر هوبس حالة حرب وفوضى. فالناس متساوون بالطبيعة؛ وعن المساواة تصدر الريبة، ومن الريبة تأتي الحرب يشنها كل شخص على كل شخص. «فالحياة وحدية فقيرة، بهيمية، وقصيرة». وليس ثمة من مفهوم للعدل أو للظلم حتى ولا للملكية. ولا صناعة ولا علم ولا مجتمع. فبهذه النظرة التشاؤمية يتعارض هوبس مع منظري الحق الطبيعي ومع جميع أولئك الذين يميزون عند الإنسان ميلا طبيعياً للاجتماع.

2- نحو المجتمع المدني ـ بيد أن هوبس يقول بوجود حق طبيعي وقوانين طبيعية؛ لكن ليس لهذه المفاهيم بنظره مالها من دلالة لدى منظري الحق الطبيعي. إذ يتقارب الحق الطبيعي (jus naturale) لديه من غريزة حفظ البقاء. ويعرف هوبس هذا الحق بأنه حرية كل شخص بأن يستعمل قوته الخاصة، على النحو الذي يراه، من أجل حفظ طبيعته الخاصة، أي حياته الخاصة. أما القانون الطبيعي، فهو «مبدأ أو قاعدة عامة يكتشفها العقل وتحرم من جهة أن يعمل الإنسان ما يمكن أن يدمر حياته أو أن يعرقل وسائل حفظها، ومن جهة أخرى تحرم أن يهمل الشخص عمل ما يعتقد أنه الوسيلة التي يحفظ بها حياته على نحو أفضل».

وبنظر هوبس يكمن قانونا الطبيعة الأوليان في البحث عن السلام والدفاع عن النفس بجميع الوسائل التي نملكها. والحال أنه لتأمين السلام والأمن، ما من وسيلة بيد الناس أفضل من أن يقيموا بينهم عقداً وأن ينقلوا أو أن يحولوا بالاشتراك فيما بينهم إلى الدولة الحقوق التي أن احتفظوا بها قد تعوق سلام الإنسانية.

وهنا تفرض بعض الملاحظات نفسها:

أ- خلافاً لأرسطو، يعتبر هوبس أن المجتمع السياسي ليس حادثاً طبيعياً؛ إنه بنظره «الثمرة الاصطناعية لميثاق إرادي، وحساب نفعي» (ج. ج. شيفالييه)؛

ب- إن السيادة تقوم على عقد؛ ولكنه ليس عقداً بين الحاكم، وبين رعاياه، بل عقداً بين أفراد هم الذين يقررون أن ينصبوا على أنفسهم حاكماً. فالعقد هو الذي يؤسس السيادة، لا الذي يحدها.

ج- ويوجد الاهتمام بالسلام في أصل العقد، وهو اهتمام أساسي لدى هوبس: «وفي النهاية لا هدف لمن يتنازل عن حقه أو ينقله ولا حافز له إلا أمن شخصه الخاص في حياته وفي استعمال وسائل حفظها».

سلطان الدولة

هكذا تظهر الدولة كشخص: «إن الجمهور الغفير يؤلف شخصاً واحداً عندما يمثله إنسان واحد أو شخص واحد بشرط أن يكون ذلك برضا كل واحد على حدة من أولئك الذين يؤلفونه». وعلى هذا النحو فإن اللاوياثان مظهر عملاق ضخم جسمه هو جسم جميع أولئك الذين عهدوا إليه بالدفاع عنهم. وينبغي أن نلاحظ نزعة التشبيه بالإنسان هذه: فالدولة ضخمة بلا شك، إلا أنها تحتفظ بوجه إنساني، سمح نسبياً.

والدولة هي مجموع المصالح الخاصة. ويجب عليها أن تدافع عن المواطن، فالمواطن لا يتنازل عن حقوقه للدولة إلا لتحميه. وتفقد الدولة مسوِّغ وجودها إذا لم يتوفر الأمن، وإذا لم تراع الطاعة.

والدولة هي التي تشرع الملكية: «إن ملكيتك ليست كذلك ولا تدوم إلا بقدر ما ترضي الجمهورية». فكل مساس بالدولة هو مساس بالملكية.

والدولة هي «كنسية ومدنية» معاً. ولا يجوز لأية سلطة روحية أن تعارض الدولة. ولا يطلب من أحد أن يخدم ربين. وليس الحاكم بأداة للدولة فحسب بل للكنيسة أيضاً؛ فهو يمسك بيمينه السيف وبيساره عصا الأسقفية. وعلى هذا النحو تتأكد سلطة الدولة ووحدتها كذلك. فلا محل للهيئات الوسيطة، ولا للأحزاب ولا للشيع. وفي هذه النقطة يسبق هوبس جان جاك روسو.

حدود السيادة

ما فتئ هوبس، منذ مؤلفاته الأولى، ينتقد فصل السلطات ويؤيد بقوة فكرة السيادة المطلقة. فما من حد خارجي يقيد سلطة «الحاكم». إلا أنه عاقل بغاية العقل؛ وبالتالي فليس له أن يتصرف على هواه مالم يضع سيادته من جديد موضع نظر.

ويعدّ هوبس أن للسيادة حدودها، بل يبدو أن أفكاره قد تطورت في هذا الصدد: إذ هو يتحدث في كتاب «عناصر القانون» وحتى في كتاب «المواطن» عن واجبات الحاكم. لكنه في اللاوياثان يعدل غالباً عن استعمال كلمة واجب duty لصالح كلمة وظيفة أو خدمة office.

هكذا تكون الحدود الرئيسة للسيادة هي العقل، وعلى نحو ما الوجدان المهني للحاكم: وإن من مجانبة الحجى أن لا يبحث الحاكم عن مصلحة شعبه، التي تختلط بمصلحته الخاصة. فالواجب يتطابق مع المصلحة: «إن خير الحاكم وخير الشعب، لا يمكن أن ينفصلا».

الفردية والنفعية

يقوم مذهب المطلقية في السلطة لدى هوبس في النهاية على اعتبارات نفعية تأذن باستذكار لوك وبنتام. وهذه المطلقية ثابتة لا شك فيها، لكن لا شيء يجمع بينها وبين مطلقية بوسييه. إنها لا تدين بشيء إلى الدين المسيحي، كما لا تدين للملك بالإخلاص، ولا تتأثر بالرغبة في

صون مؤسسات أو الحفاظ على مصالح مرتبطة بوجود الملكية ذاتـه. وفي الواقع يبرر هوبس المطلقية بحجج ستساعد فيما بعد على محاكمتها.

إن فكره ذو نزعة فردية بصورة أساسية؛ فالذي يسوغ المطلقية، إنما هو حق الفرد في حفظ بقائه. وأصل المطلقية هو الأنانية المـستنيرة. ففـي الدولة الأكثر تسلطاً يبلغ الفرد نموه الأكمل. ويجد الفرد فيها معاً مصلحته وسعادته، متعته ورفاهه. وسياسة هوبس هي معاص نفعية وَلَذِّيّة.

ويبدو أن هوبس قد بخس «الطبقة المتوسـطة» حقهـا في التقـدير إذ لا يعثر المرء في عمله إلا على إحالات نادرة إلى المـشكلات الاقتـصادية الـتي كانت تطرحها البورجوازية الإنكليزية على نفسها. وليس لهذا إلا أن يزيد مـن اهتمامنا حين نلاحظ أن عمله يقدم المطلقيـة في شـكل يقتـرب بخاصـة مـن الاهتمامات البورجوازية. ويبدو حقاً هوبس كرائد عندما يفرض علـى القـائم بالحكم واجب النجاح، وعندما يكون حديثه عن العدالة والفـضيلة أقـل منـه عن السلام والرفاهية. وأياً كانت تفضيلاته الحميمة، فإن عمله لا يحابي البتـة السلطة المطلقة المَلَكِيّة، بل إنه، في نظرة إجمالية، يذهب باتجـاه الليبراليـة والراديكالية.

* * *

القسم الرابع

"المطلقية" في فرنسا
نجاحات وصُعوبات

لم تشهد فرنسا هزات جذرية عميقة كالتي عرفتها إنكلترا، وقد تجلت المطلقية فيها بمؤلفات مذهبية وبالمشاعر الشعبية معاً.

أ- منظرو المطلقية في السلطة. كثيرة هي المؤلفات المذهبية. ولقد شهد النصف الأول من القرن السابع عشر ازدهار الوفير من المباحث المطوّلة على سنن عصر النهضة، وهي مطولات تؤلف كذلك كتباً للطامع الكامل ورجل البطانة الكامل وللديبلوماسي الكامل وللملك الكامل.

ففي عام 1631، نشر غيز ده بالزاك Guez de Balzac، متوحد شارانت (الذي قال انطوان أدام: «أن فيه من بروست»)، كتاب «الأمير» ليرضي ريشيليو. وهو مؤلف فريد، يبنى فيه تمجيد الدولة على مزيج من التقاليد الرومانية والميكيافيللية والمسيحية، ويظهر فيه تصور للملكية القومية مختلفاً جداً عن التصور الإسباني. فغيز دو بلزاك يضع الملوك فوق القانون الأخلاقي ويعجب بـ براغماتية الرومان، ويبدو منه أنه يخضع كل شيء للعمل؛ وعلى هذا النحو يقدم تصوراً فروسياً للسلطة المطلقة، ومن هذا يفهم لما يسغ ريشيليو كتابه.

وفي عام 1632، نشر رجل القانون le juriste كاردان لوبريه Cardin le Bret مبحثاً «في سيادة الملك»، تضمن التبرير النظري لمبادئ العمل التي وضعها ريشيليو: استقلال مطلق للملك، سلطة لا تتجزأ، كفاح ضد الإقطاع، اهتمام بالدعة العامة («إن السلطة السيدة، ذات السيادة، تكون أكثر صلاحاً بقدر ما لا يكون هدفها إلا السكينة والمنفعة»). والسمة الأكثر أصالة لدى كاردان لوبرية هي كرهه للاتجار بالوظائف، وتفضيله لنظام المفوضين أو الوكلاء.

وفي عام 1633، نشر شقيق دو سولي de Sully، فيليب دو بيتوم Philippe de Bethume كتابه «مستشار الدولة أو مجموعة عامة في السياسة الحديثة تنفع في إدارة الشؤون العامة»، هذا الكتاب الذي يشابه في الكثير منه «وصية» ريشيليو.

وتثبت هذه الكتب، المذكورة بين كتب أخرى كثيرة، بأن قد كان في زمن ريشليو أصل مشترك للأفكار السياسية. وقد استقى ريشليو منها الكثير، وإن يكن الذي من جهة أخرى أوصى، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، بعدد كبير منها.

ولم تأتِ هذه الأعمال المذهبية بتصورٍ جديد للسلطة الملكية. وموضوعاتها الرئيسة ليست أصيلة، وهي كالتالي: أفضلية المَلَكيّة لاسيما المَلَكيّة الوراثية؛ المنشأ الإلهي للسلطة، واجب الأمير، كأب وراع لشعبه، السلطة مطلقة للملك، سيد الأموال والحيوات. وتأتي جميع هذه التصورات من العصر القديم أو من العصر الوسيط. وترجع الأصالة الوحيدة إلى الاستعمال الحاصل لموضوع لم يكن جديداً إلا أنه لم يذع استعماله فيما سبق هذا الاستعمال الواسع: ألا وهو موضوع مُسَوِّغ الدولة، أو منطق الدولة (raison d'etat) داعي الدولة[1].

وكان ريشليو ولويس الرابع عشر كثيراً ما يحتجان به.

ب- السلطة المطلقة الشعبية- ثمة توافق واسع بين هذه المؤلفات المذهبية وبين أفكار الفرنسيين السياسية؛ إذ كانت سلطة الملك مقبولة، لا بل مُمَجّدَة، في الأوساط المختلفة جداً:

- في الأوساط الشعبية حيث استمرت في الازدهار الثقة بالملك «الشافي صانع المعجزات»: ففي، يوم الفصح عام 1613، لمس الملك لويس الثالث عشر 1075 مريضاً.

---

(1) لقد عمم استعمال هذا التعبير الإيطالي بوتيرو (1540-1617) Botero ذلك الذي ظهر مؤلفه الرئيسي في ميلانو عام 1583: «داعي الدولة» أو «منطق الدولة» «Della ragione de Stato».

- وفي أوساط الكنيسة: حيث استطاع أن يقول أسقف «شارتر» قبل بوسوييه بكثير أن يقول باسم جمعية الكهنة: «مما تجب معرفته أنه في نطاق الرضى الشامل للشعوب والأمم، أعلن الأنبياء وأكد الرسل ودان الشهداء بأن الملوك ينصبهم الله، وليس ذلك فحسب بل إنهم هم ذاتهم آلهة».

- وفي أوساط الرداء القريبة من البلاط. حيث كتب يقول هـ دو بوا H.du Boys في كتابه «أصل الملوك وسلطتهم»: «لا يمكن أن يكون العالم بلا ملك. فهو بمثابة روح ثانية للكون، وقنطرة تدعم العالم». ونجد الموضوعات ذاتها عند أ. دو شين A. du Chesne في «العصور القديمة والبحث عن عظمة ملوك فرنسا وجلالهم» (1609)، ولدى جيروم بينيون Jerome Bignon في «سمو الملوك وسمو مملكة فرنسا» وفي «عظمة ملوكنا وسلطانهم المطلق» (1615).

- وفي الأوساط المتَحَلِّلَة Libertins، حيث يتوقع أن يجد المرء مع ذلك موقف ريبية أو سخرية تجاه السلطة الملكية. فلا شيء من ذلك، كما تبيّن ذلك قضية نودي Naude.

وبدءاً من كتابه مارفور le Marfore أو «مقالة ضد المنشورات» المطبوع عام 1620 دفاعاً عن اختيار لوينس Luynes على يد لويس الثالث عشر، إلى «ماسكورا Mascurat أو «الحكم على كل ما نشر ضد الكاردينال مازاران» في عام 1650، ومروراً بـ«اعتبارات سياسية حول الانقلابات» في عام 1639 يعرب نودي باستمرار عن تفضيله سياسة السيطرة والشدة. فهذا الأناسي المتحلل libertine إنما هو موال للحكم المطلق ولم يتردد في تبرير مذبحة سان بارتلمي Saint-Barthelemy.

- وفي أوساط «المنبر»، الذي أسسه بيرول عام 1611، وأصبح تأثيره كبيراً وذهبت «المركزية اللاهوتية» عنده (بما لها من صلات مع الحذلقة) باتجاه السلطة المطلقة.

- وأخيراً في الأوساط الغاليكانية، المعنية بمقاومة سلطة روما.

وهكذا استطاع الإنكليزي ايفلاين Evelyn أن يكتب في عام 1652: «إن الفرنسيين هم الأمة الوحيدة في أوروبا التي ترى في ملكها صنماً تعبده». أما أشهر المعارضين مثل ريتز Retz وفينيلون Fenelon وسان سيموت Saint-Simon فهم يتهجّمون على أولئك الذين يُحَولون الملك عن الصراط المستقيم، لا على مبدأ السلطة المطلقة ذاته، أما الذين يوجهون الضربات الأقسى إلى السلطة المطلقة، لكن بمفعول مرجأ، فهم أولئك الذين، مثل ديكارت Descartes أو باسكال Pascal، يدينون بالاحترام الأعظم للسلطات القائمة لكنهم يقفون عن قصد على صعيد آخر.

1- عصر ريشليو

ينبغي أن نُميّز بين أسلوبين في السلطة المطلقة الفرنسية في القرن السابع عشر، هما أسلوب ريشليو وأسلوب لويس الرابع عشر. فريشليو إنما يكافح ضد الأرستوقراطية، وضد تراث الإقطاع والحروب الدينية. لقد كان عهد لويس الثالث عشر يعج بأحلام الفروسية: رواج روايات مثل l'Amadis des Gaules، وانتصار البطولة الكورنيلية[1]، والحذلقة أو الأساليب المنمقة. ففي هذا السياق ينبغي وضع العمل السياسي للكاردينال ريشيليو، والعمل الفلسفي لديكارت («هذا الفارس الفرنسي» الذي يتحدث عنه بيغي Peguy). وبهذا السياق يجب تفسير تمرد «المقلاع la Fronde «خاتمة مآتي الفروسية الفرنسية».

أ- ريشيليو ومنطق الدولة

ليس ريشيليو (1585-1642) البتة منظراً للسلطة المطلقة؛ بل هو رجل عمل يمتلك السلطة ويريد أن يستخدمها أحسن استخدام.

والنصوص الرئيسة التي نُسِبَت إليه والتي أوحاها إن لم يكن كتبها، هي:

---

(1) نسبة إلى الشاعر المسرحي كورني الذي غنى البطولة في مسرحياته.

- «التعليمات التي أخذت بها نفسي في مسلكي في البلاط» (كان ريشيليو حينئذ أسقفاً في لوسّون Lucon).

- و«مبادئ الدولة» (الذي نشره غابرييل هانوتو).

- و«الوصية» التي تؤلف بنظر سان بوف «صلاة رجل الدولة»؛ وبنظر ليون نوئيل «رائعة من روائع العقل والتجربة، والواقعية: قمة وبمعنى ما خلاصة الفن السياسي الفرنسي».

- وأخيراً مراسلات ضخمة الحجم.

أما «الوصية» فهي موضوع سلسلة من المناقشات التي تناولت:

1- صحتها. فهي، بعد أن أنكرها فولتير Voltaire، لم تعد موضع نكران من أحد. بيد أن النصيب المضبوط الذي أسهم به الكاردينال في تأليفها ظل موضوع مجادلات حادة بين المختصين. (يرجع إلى مناقشات جمعية التاريخ الحديث بين ايمونان Esmonin وموننييه Mousnier وتابييه Tapie في «نشر جمعية التاريخ الحديث»)

Bulletin de la Societe d'Histoire moderne (dec. 1951-janv. 1952)

2- تثبيت النص. فالطبعة الأولى (مغلوطة) تعود لعام 1688. والطبعة النقدية (قام بها لويس أندريه Louis Andre، يرجع تاريخها إلى عام 1947)، صالحة لكن لا يمكن أن تُعَدَّ نهائية. (ينظر النقاش المذكور سابقاً ولاسيما بحث إيمونان Esmonin).

3- المصادر. لقد درس هنري هاوزر Henri Hauser «فكر الكاردينال ريشيليو وعمله الاقتصادي». أما مصادر فكره السياسي فلم تكن موضوع أي دراسة إجمالية. ونجد في هذا الصدد بعض المعلومات في مقال غي تويلير Guy Thuillier، «مبادئ الدولة للكاردينال ريشيليو» وقد نشر في المجلة الإدارية (عدد أيلول- تشرين 1956)

(Revue administrative, septembre-octobre 1956)

«السياسة فن»، في حين أن هوبس يريد أن يجعل من السياسة علماً: والتعارض أساسي. وليست «الوصية» حقاً عملاً أصيلاً في الفلسفة السياسية. إنها عمل ظَرْف موسوم جذرياً بوسم الحقبة التي كتبت فيها وبشخصية الإنسان الذي ألّفها.

ولا يفكر ريشيليو مطلقاً بأن يعرض مبادئ صالحة على وجه الشمول. إنه لا يفكر إلا بفرنسا، وبالتهديدات التي تثقل عاتق الدولة، وبهذه التجربة التي اكتسبها بصعوبة والتي يرغب في توريثها. وتسيطر صورة الكاردينال المهيبة على هذه «الوصية» ويذكر المرء في كل صفحة صورة ريشيليو التي لا تُنْسَى تلك التي رسمها له كاردينال ريتز:

«... كان رجلاً على العهد ما لم تضطره مصلحة كبرى لنقضه؛ وفي هذه الحالة، لم يكن ينسى شيئاً لإنقاذ مظاهر الطوية الحسنة... إنه متدين قدر كاف بالنسبة لهذا العالم. كان يمضي إلى الخير لهوى في نفسه، أو إتباعاً للعقل، وذلك كلما لم تحمله مصلحته على الشر الذي كان يحسنه تماماً حين يقدم عليه. وأخيراً يجب أن نعلن أن جميع عيوبه كانت من تلك المعايب التي يجعلها علو المكانة شهيرة بيسر، لأنها من تلك العيوب التي لا يمكن أن يكون لها من وسائل إلا فضائل كبيرة».

موضوعات «الوصية» الرئيسة

- سيادة العقل: «إذا كان الإنسان عاقلاً غاية العقل، يجب عليه أن يعمل على سيطرة العقل غاية السيطرة».

- أولية مصلحة الدولة، وفيه بعض الأحكام الصارمة على فرنسا: «إنه لشيء أكيد أن الإسبان يفوقوننا ويبزوننا ثباتاً، وصموداً وحماسة وإخلاصاً نحو ملكهم ووطنهم».

- لا تقوم سلطة الملك على سمعته أو فضائله (كالتفاني والتبصر والطاقة)، بل تقوم على قوته (حدود محصنة جيداً، وجيش صلب المراس.

ومالية صالحة، وضرائب خفيفة، وحكومة غير مكلفة). فالبراغماتية العملية والاعتبارات الأخلاقية ممتزجة امتزاجاً وثيقاً.

- ويجب أن يلبث الأكليروس هم الطبقة Ordre الأولى في المملكة؛ لكن يجب أن يكونوا في خدمة «الملك»؛ وهذا هو برنامج الغاليكانية المعتدلة.

- تقدم طبقة النبلاء غير منازع Noblesse على «الطبقة الثالثة» Tiers-Etat ويعتقد ريشيليو، مثل مونتسكيو فيما بعد، أن الإتجار بالوظائف بيعاً وشراءً هو إساءة استعمال، لكن من المناسب. الإبقاء عليه.

- ويضفي ريشيليو على كلمة «شعب» معنى واسعاً جداً؛ إذ يشمل الشعب بنظره التجار ومجهزي السفن وأصحاب المصارف, الخ. وهذا ما يوضح العبارات التي يستشهد بها غالباً: «جميع السياسيين متفقون على أنه إذا كانت الشعوب في بحبوحة تفوق الحد، فإنه من المتعذر أن تحتوي ضمن قواعد واجبها». وإنه «يجب مقارنتها (الشعوب) بالبغال التي، لاعتيادها الحمل، تفسد بطول الراحة أكثر مما تفسد بالعمل».

ومن هنا تأتي في المجال الاقتصادي سياسة تشجيع التجارة حسب مبادئ المركانتيلية.

- وأخيراً، بالطبع، موضوع «الوزارة»: فإن الوزراء الصالحين هم الذين يصنعون قوة الدولة.

هذا ولا سبيل لنكران الأهمية التاريخية والسيكولوجية للوصية. إلا أنه يبدو صعباً أن نرى في هذا الكتاب الذي يَعْزُر فيه التكرار كما تَعْزُرُ فيه المبادئ المستلهمة من حكمة الأمم رائعة من الروائع في الأدب السياسي. ويبدو لنا أن الفائدة الرئيسة لهذا الكتاب تكمن في الجهود المبذولة للتوفيق بين الأخلاق المسيحية ومنطق الدولة، ولتغطية منطق الدولة برداء الأخلاق.

ب- سياسة كورني

تُعَبِّر سياسة كورني Corneille (1606-1684) عن نوع من المثل الأعلى لتلك الحقبة. إذ أنها نشيد للقيم البطولية ولروح الفروسية، والفضيلة الرفيعة. وتتراءى لنا الحمية الكورنيلية في هالة من الكبرياء والمجد، والمروءة، والصبوة الأرستوقراطية التي كانت تستروحها فرنسا في عهد لويس الثالث عشر. إذ يصور مسرح كورني أرستوقراطية معجبة بالسلطة المطلقة وضحية لها، ويحفل بالمستشارين الفاسدين والوزراء الفاسقين، كمايعكس معارضة النبلاء. وهذا ما لم يفت ريشيليو. ومن هنا النزاع بخصوص مسرحيته «السيد»[1]. لكن كورني حذر، وسيعمد فيما تلا إلى محاباة السلطة، مع بقائه عدواً للاستبداد، عن ميل منه، وانسياقاً مع مغريات الفصاحة.

وقد فقدت البطولة الكورنيلية شيئاً من جدتها في ظل حكم لويس الرابع عشر. لذا فإن سياسة راسين Racine، المتلائمة تماماً مع هذا العهد، استبدلت بالبطولة العظمة والمهابة. «إنها السياسة الوضعية لا السياسة المجيدة؛ إنها سياسة البلاط والمجلس الملكي، الواسعة والمدروسة معاً، المهيبة في ظاهرها والمغرضة في أهدافها» (بول بينيشو).

ويعبر الفرق بين السياسة الكورنيلية والسياسة الراسينية جيداً عن الاختلاف بين عصر ريشيليو وعصر لويس الرابع عشر.

ج- السياسة والفلسفة عند ديكارت

لا تحتل السياسة إلا مكاناً صغيراً في عمل ديكارت (1596-1650) غير أنه من المتعذر عدم ذكر الديكارتية في تاريخ للأفكار السياسية. أحَذَرُ ديكارت؛ أم جرأة الديكارتية؟ من هنا يأتي النقاش الذي يتكرر بلا انقطاع: «هل كان ديكارت ديكارتياً؟».

---

(1) السيد: رائعة كورني المسرحية المعروفة.

ديكارت، «فارس فرنسي». فهو الإنسان الذي يكتب إلى هويغنز Huyghens في 10 تشرين الأول 1642 بأنه «في عداد أولئك الذين يحبّون الحياة أعزّ حُبّ». فهذا ديكارت قريب من مونتيني Montaigne. أما بيان ديكارت فهو: «هذا المزيج الذي لا يمكن تقليده من الأنفة والتراضع، من المحاكمة والهوى, ومن الإسرار بلا أسرار» (مارك سوريانو).

أما حذر ديكارت فهو يتجلى في أن أخلاقه المُوَقتة هي أخلاق محافظة بتعقل في السياسة كما في الدين: «(القاعدة) الأولى: أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها، متمسكاً بالديانة التي أنعم الله علي بثقافتها منذ طفولتي، وأن أسير نفسي تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً, وأبعدها عن التطرف، مما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين سيقدر علي أن أعيش معهم».

فهل يجب أن نرى في ديكارت إنساناً يخفي أفكاره العميقة (Larvatus Prodeo)، وإنساناً حذراً حيسوبا؟ هذه هي الفكرة التي يؤيدها ماكسيم لروا Maxime Leroy: فديكارت، هذا الكاثوليكي في تصريحاته، ربما كان في الواقع مؤلهاً deiste، أو إشراقياً، وربما كان ملحداً. لكن هذه الفكرة تظل بحاجة إلى برهان. لا شيء يجيز في التفكير بأن مراسل الأميرة اليزابيت، وأليف الملكة كريستين كان يميل شخصياً إلى الديموقراطية. على كل حال تثبت الرسالة حول ماكيافيللي، الموجّهة إلى الأميرة اليزابيت في أيلول 1646، ديكارت كان يميز بجلاء بين أخلاق الحكيم وأخلاق الأمير، الذي تعتقه مسؤولياته من القواعد العامة.

وكما بَيّن ذلك روجيه لوفيفر، يتصف موقف ديكارت تجاه السياسة بحركة مزدوجة من الانجذاب والانسحاب: احترام للسلطة والاختصاص، ونمطية في السياسة؛ ولكن استقلال صارم تجاه البلدان والمناصب والأشخاص، وإصلاحية أخلاقية. فإن ديكارت باسم الأخلاق يعارض ماكيافيللي ويعارض «المواطن» لهوبس. ويتضمن عمله دعوة للتقدم الاجتماعي عن طريق رقي الأخلاق.

إذن ليست سياسة ديكارت محافظة ولا ثورية؛ ومع أنها تحترم السلطات القائمة، فهي تؤكد أن لا شيء قد انتهى بعد. فديكارت عندما وضع مبادئ الشك المنهجي قد أسّس فلسفة عقلانية صارمة تفتحت في القرن الثامن عشر مع فلسفة عصر الأنوار. وفي هذه الشروط فإن ديكارت الشخصية أقل أهمية من تراثه الإيديولوجي، إذ أن أحاديثه حول السلطة أقل أهمية سياسية من فلسفته العامة. وبهذا الصدد كان تأثيره بالغاً، حتى في الميدان السياسي.

وينبغي والحال كذلك، أن لا ندهش من أن السياسة الديكارتية قد أفسحت المجال إلى تأويلات مختلفة جداً:

1- فالماركسيون يرون في كتابه «مقالة في المنهج» بيان manifeste الحضارة الصناعية والبورجوازية؛ ويلمحون في الديكارتية الانعكاس لمجتمع يمزقه التناقض بين البورجوازية والأرستوقراطية (انظر كتاب هنري لوفيفر).

2- أما ب. هـ. سيمون، فهو يختتم مقالاً حول ديكارت في مجلة La Croix على هذا النحو: «لو أن ديكارت عاش في القرن الثامن عشر، لوجب أن نتصوره أقرب إلى مونتسكيو منه إلى روسو؛ بل لعله أصبح من هؤلاء المساهمين الحذرين في الموسوعة، الذين كانوا يعتقدون بأنهم يعملون على تقدم العلم والفنون عن طريق تأليف مقالات مموهة، دون أن يخوضوا في نقد الكنيسة والملكية. ولو عاصر الثورة، فلن يشاهد في الأندية les clubs بل ربما في الحاشية الخافية للتقنيين، من أمثال كارنو Carnot، أو لاكانال Lakanal أو كوندورسيه Condorcet، الذين كانوا يحاولون أن ينشئوا مؤسسات لإعطاء المجتمع أساساً عقلانياً أصلب».

والذي يبدو لنا أن لا هذا التأويل ولا ذاك خليق بقناعتنا.

2- الأفكار السياسية لتمرد «المقلاع»

تمرد على صعيد البرلمان تمرد الأمراء وتمرد الشعب، هذا التمرد لتاريخ الأفكار السياسية ذو أهمية يبدو أنها كانت مجهولة عموماً. وعلى أي

حال فإن التمرد هو الذي أنتج أثراً رائعاً إن لم يكن في الفكر فعلى الأقل في الأدب السياسي، وفي الأدب بعامة: وهذا الأثر وهو «مذكرات» الكاردينال دو ريتز.

فلقد شهد التمرد La Fronde بزوغ مذهب ثوري على ما يظهر: حيث ادعى البرلمان التمييز بين الملك والمملكة، بين العاهل والأمة؛ مؤكداً أنه هو ذاته يجسد الأمة. إلا أن هذه الثورة كانت ثورة رجعية تشد إلى الوراء. فالبرلمان كان يفكر قبل كل شيء بحماية مصالحه الطبقية. وكان الأمر يتعلق بالدفاع عن مالكي الوظائف، وبالكفاح ضد الاتجاهات لمركزية السلطة.

وكما بَيّن ارنسيت كوسمان Ernest Kosseman، ليس هناك من تعارض جذري بين مذهب أنصار السلطة المطلقة ومذهب المتمردين» les Frondeurs. ولكن، هل هناك مذهبٌ للتمرد بالمعنى الصحيح؟ إطلاقاً حسب رأي كوسمان، لأن المعارضة لم تركز عملها وفكرّها في نقطة أساسية واحدة. إذ لم يكف «المتمردون» عن التأكيد بأنهم يدافعون عن الملكية المطلقة المتلقاة من الله. فهم يصفون أنفسهم بأنهم ملكيون لأبعد الحدود ويحرصون على أن يتميزوا عن الثوريين الإنكليز. ولقد ظل مفهوم الحكم المطلق لديهم أساس جَميع النظريات وكل الآمال.

فالتمرّد إذن شعبي وملكي بآن واحد. ولعل «الأهاجي الموجهة لمازاران» هي وثائق مفيدة جداً بهذا الصدد: فهي تتيح التأكد من أن الأوساط الشعبية تشعر تجاه الملك بمشاعر تشبه تلك التي تشعر بها أوساط الرداء أو حتى أوساط الاكليروس. ولئن مرّغت الأهاجي المازارانية في الوحل المحاسيب والوزراء، وبخاصة مازاران، ذلك الوزير البغيض فإنها كانت تبدي بعامة إخلاصاً حاراً للغاية تجاه الملك، ونقرأ في إحدى هذه الأهاجي المازارانية: «إني أنظر إلى مليكي، أعزه وأحترمه كشخص مُقَدّس؛ إلا أنني أمقت أيما مقت الضابط الهمجي الذي يضطهدني ويرهبني».

ولا شك في أن المؤلف الأصدق تعبيراً عن التمرد البرلماني هو كلود جولي Claude Joly، لكن صورة الكاردينال دو ريتز تسيطر على هذه الحقبة.

أ- كلود جولي

نشر كلود جولي (1607- 1700) Claude Joly في عام 1652 «مجموعة المبادئ الحقيقية والهامة لإقامة الملك، ضد السياسة الخاطئة والضارة للكاردينال مازاران، المشرف الأعلى المزعوم على تربية جلالته».

حكم على هذا الكتاب بالحرق بحكم صادر في 11 كانون الثاني عام 1653، فنشر كلود جولي الدفاع عن كتابه الأول «رسائل تبريرية» غاية في القوة.

وهذا الكتاب هام جداً:

1- بسبب شخصية كلود جولي بالذات. فهو محام سابق في برلمان باريس، وحفيد لوازيل مؤلف «المؤسسات العرفية»، وكان ينتسب إلى أسرة عريقة من أهل الرداء. وعبر عمله بالتالي عن رأي فريق كبير من البورجوازية البرلمانية.

2- تلح الأفكار التي يؤيدها جولي إلحاحاً طويلاً على حدود السلطة الملكية. فالفصل الثاني، بعنوان «ما حق الملك على رعاياه وما سلطته عليهم؟»، يؤكد في خاتمته أن «سلطة الملوك محدودة ومتناهية وهم لا يستطيعون التصرف برعاياهم حسب مشيئتهم وهواهم». ويؤكد الفصل الحادي عشر «أن ليس للملوك الحق أن يضعوا ضرائب على شعوبهم بدون موافقتها». ويثور المؤلف مرات عديدة على «قحة وشطط» أهل البلاط الذين يرددون أن الملوك هم سادة نفوس رعاياهم وأموالهم.

ويظهر عمل كلود جولي بجلاء التناقض بين رجال البلاط والبرلمانيين. ويندرج هذا العمل، فيما يخص العلاقات مع الكنيسة- في الخط الغاليكاني الصرف.

ب- كاردينال دو ريتز

إن بول دو غوندي Paul de Gondi، كاردينال ريتز Retz (1613-1679)، أخفق تماماً في حياته السياسية؛ ولقد ألحق به التمرد هزيمة أكبر من التي لحقت بكوندي Conde إلا أن «مذكرات» هذا المغلوب تؤلف كتاباً فذاً بجرأته واستخفافه ومتألقاً بالذكاء.

إن ريتز شخص من شخصيات عصر النهضة الإيطالية. له ولع بالكيد وتمتعه السياسي أيما إمتاع. وقد أوتي موهبة المسرح (إذ تتكرر بلا انقطاع في كتابه كلمات «المسرح» و«المهزلة» و«الممثلون»). وهو يحب دوره ككاردينال «ولعله كان في قرارة نفسه أبعد من عليها عن الكنيسة» وهو يفضل دور رئيس الحزب على عبوديات السلطة. («إني قانع بأن المزايا العالمية اللازمة لتكوين رئيس صالح للحزب أوفر مما يستدعيه تكوين إمبراطور صالح للعالم»). ولقد قال عنه لاروشفوكولد: «إنه يبدو طامعاً من غير أن يكون كذلك». وهو يعلم أن الميزتين الرئيسيتين للطامع هما المرونة ومواصلة الآراء؛ إلا أنه ليس مرناً ولا صبوراً. وينتقل بلا انقطاع من الماكيافيللية إلى الكوميديا الإيطالية.

وريتز معزول في معسكره نفسه. ففي غضون التمرد الأول، حكم بقسوة على البرلمانيين وهم حلفاؤه: «إن جوهر الروح البرلمانية هو السلام ولا يبتعد البرلمان عنها إلا شذوذاً...؛ ولا يصنع الحرب إلا بإعلان وحجاب، وأعظم البلغاء طنيناً ينتهي بهم الأمر إلى قرارات برسم الإطلاع وإلى نتائج استقصاءات»: هكذا لا تستطيع أية قوة في العالم أن تمنع البرلمان من أن يرفع الجلسة ظهراً وفي الساعة السابعة عشرة. وأثناء التمرد الثاني، حاول ريتز أن يؤلف حزباً ثالثاً بين كوندي من جهة. والملكة ومازاران من جهة أخرى. غير أن مشروعه ال إلى الفشل، وهو يعرف ذلك.

إن هذا المتوحد، الذي يبدو بأنه باق من عصر آخر منصرم، لهو من نواح معينة متقدم على عصره على نحو فريد: حيث شعر بقوة الرأي (العام)؛

وراهن على باريس؛ وفهم بأن الغموض هو وسيلة الاستبداد، وعرف أن يجعل من نفسه إنساناً ذا شعبية. وكان أول من أحس بأن الصانع الرئيس للتمرد هو شعب باريس.

غير أن ريتز إن فهم الفرق بين المؤامرة وبين الثورة، فإن أفكاره السياسية ظلت أفكاراً رجعية. فقد سيطر عليه مقته لمازاران (الذي ربما كان يعجب به سراً كما يعجب المرء بلاعب في الدرجة الأولى من القوة)، بيد أن إنشاءاته السياسية ظلت موجزة. ولم يفكر فضلاً عن ذلك بتقديم نظرية في السلطة؛ فلديه ثقة في ألق الحقيقة: «عندما تكون الحقيقة على بعد قيراط، فإنها تلقي بريقاً لا تمكن مقاومته».

ولقد جسد ريتز تجسيداً جيداً جيل ما قبل لويس الرابع عشر، بكل أنفته، واستقلاله، وعزمه على أن لا يكون مغفلاً مخدوعاً، صبغة سنلفيها في الستاندالية. ويبدو الحنين إلى التمرد في «حكم» وأمثال لاروشفوكولد، هذا المتمرد العتيق «(تشاؤم أخلاقي وسياسي، أولية الأنانية وموجب الدولة) وكذلك في «رسائل» مدام دو سيفينيي. وسوف تلتقي ثانية أفكار ريتز السياسية، مع تنويعات ذات قيمة، لدى فينيلون وسان سيمون ومونتسكيو.

3- عهد لويس الرابع عشر

بعد «التمرد»، طمحت فرنسا إلى النظام والسلم. وبينما كان لويس الرابع عشر يجسد الملكية المطلقة، فإن بوسييه كان مُنَظرها الذي لا يكل.

أ) لويس الرابع عشر

تتبدى مطلقية لويس الرابع عشر Louis XIV في عمله اليومي أفضل مما تتبدى في كتاباته (مذكرات، تعليمات سياسية وأخلاقية، خواطر في مهنة الملك).

إن «مذكرات لويس الرابع عشر من أجل تثقيف ولي العهد» (الذي ولد عام 1661) ليست عملاً ناجزاً (إذ يتقرى المرء فيها أثر عدة مؤلفين) ولا عملاً أصيلاً؛ فهي تشبه المؤلفات العديدة المكتوبة لتربية لويس

الرابع عشر: مثل: «الخطب السياسية للملوك» لسكوديري Scudery، و«مذهب الأخلاق» لغومبرفيل Gomberville، و«إقامة الأمير» لفوكلين دي ايفتون Vauquelin des Yveteaux، و«خطابات لعاهل» لأرنولد دانديلي Arnauld d'Andilly، ومطولات شتى لـ لاموت لو فاير La Mothe Le Vayer وتظهر جميع هذه النصوص جيداً سمات مشتركة: إذ ليس لها من موضوع إلا موضوع عظمة الملوك، وسلطتهم وواجباتهم وشيمهم. وهذا الأدب التربوي والأخلاقي رتيب جداً، ولولا أن لويس الرابع عشر أصبح «الملك- الشمس»، لكان من المشكوك فيه أن تُعَدَّ هذه «المذكرات» كعمل ذي أهمية.

لكن بالتحديد تكمن الأهمية الرئيسة «للمذكرات» في الإحاطة بشخصية لويس الرابع عشر خلف التأملات التقليدية حول تبصر الأمير ونفع الدراسة والفضيلة، ومحاذير التعجل والارتجال، الخ. وتتيح طبعة درايس Dreyss اتباع مختلف حالات النص: وريقات من يد الملك، (مملاة بلا شك) وأخيراً «مذكرات» جريدة اعتمد في تأليفها المؤرخون على الجرائد[1] اليومية. وهكذا يعثر القارئ من وقت لآخر، بعد عروض مطولة مداحة، على حواش من هذا القبيل، حيث يلمح طابع لويس الرابع عشر:

«- جهد متواصل كي أجعل نفسي قادراً على الحرب.

- رغبة في خوض الحرب.
- مبررات من جميع الجوانب.
- سهولة الحصول على ملاحين».

الشاب (يتناول الجزء الأعظم من الجريدة الأعوام 1666، 1667، 1668) وتتراءى فيه صورة الشاب الذي لا يهتم بالنظريات والذي ينزع نحو الفتح ونحو سلطة لاينوي أن يشاطره فيها أحد. وحين يتوجه لويس الرابع عشر نحو ولي العهد، ولي عهد فرنسا، فإنه لا ينظر إلا إلى نفسه، ولا يحكي

(1) استعمل هذا اللفظ حسب معناه الأصلي: الوثيقة التي تدون فيها وقائع الحكم.

إلا عن نفسه (وقبل كل شيء عن السياسة الخارجية)؛ ولا يظهر الوزراء، حتى ولا كولبير؛ وكذا لا ذكر فيها للأمة بتاتاً. وبعد ذلك، قام المؤرخون الرسميون بمهنتهم: «أولئك الذين ولدوا مثلنا بميول فاضلة...».

كثيراً ما أفاض الكتاب حول الكلمة المنسوبة للويس الرابع عشر- وهي نسبة مشكوك في صحتها- «الدولة هي أنا». وفي الواقع، من العبث تماماً أن نعارض هذه الكلمة بالكلمة المنسوبة إلى فريدريك الثاني «أنا هو الدولة». فقد يسهل أن نستشهد بنصوص عديدة تثبت بجلاءكم كان الإحساس بمهابة الدولة ودوامها حياً وحاداً لدى لويس الرابع عشر. فلقد كتب عام 1679 «يجب أن تتقدم مصلحة الدولة أولا. وعندما نعني بأمر الدولة، فإننا نعمل من أجل ذاتنا. فإن خير الأولى يصنع مجد الثانية...». وهو يقول من على فراش الموت: «إني ذاهب... أما الدولة فسوف تبقى دائماً» (انظر حول هذه النقطة ف. هارتونغ، الدولة هي أنا،.....، 1949).

ب- بوسييه

إن الصورة الرسمية لبوسييه Bossuet (1627-1704) هي صورته على يد ريغو Rigaud؛ فهو جندي الله، والمنافح عن الدين والقوة والنبل والرزانة.

أما في الواقع، فبوسييه هو إنسان مغلوب وقد قال فيه لويس جييه: «في عشية هذه المعركة الكبرى التي اعتقد (أي بوسييه) أنه ربحها، لم يشك بأنه هو المغلوب الأكبر»، ولم يتردد لويس جييه Louis Gillet في تقديم بوسييه كَـ«مرشح أبدي، لكن خائب أبداً، إلى ضرب من الرئاسة الدائمة للمجلس الوزاري».

ومن الفريد أن نلاحظ بأن بوسييه مازال يثير أحكاماً مشبوبة بالحماسة: فبنظر ريمون شميتلين Raymond Schmittlein، الذي ألف كتاباً عنيفاً لا طائل تحته، ليس بوسييه سوى «قن مبهور بسيّده ورجل من العامة جشع للسلطة». أما أنطوان ادام Antoine Adam فكان أكثر اعتدالاً وتحليلاته أكثر جوهرية لكنه يفشل في إخفاء كرهه لبوسييه إذ يوصي بأن قوته تعود إلى حد كبير إلى التأثير الخفي لِـ«صحبة القربان المقدس»،.

وليس بوسييه مفكراً. فهذا الرجل المتين البنية والموفور الصحة، والأميل إلى الغضب منه إلى القلق، وذو الإيمان الذي لا يتزعزع في الظاهر، لا يميل إلى الميتافيزيقا ولا إلى التصوف. فالتاريخ والسياسة بنظره هما من مكملات الإيمان. ولا يسعى بوسييه لتقديم نظرية سياسية إجمالية. ولقد استوحى مؤلفاته السياسية- إما من اهتمامات تربوية-: فكتاباه: «السياسة المستمدة من نصوص الكتاب المقدس» و«مقالة في التاريخ العالمي» تم تأليفهما في سبيل تربية ولي عهد فرنسا، الذي كان بوسييه مؤدبَه من عام 1670 إلى عام 1680؛- وإما من ضرورات الجدال ضد البروتستانت- ومن هذه المؤلفات «تاريخ الانحرافات في الكنائس البروتستانتية»، 1688، «تنبيهات البروتستانت حول رسائل الوزير جوريو» أو كانت ضد فينيلون («في الطمأنينية»، 1698).

هذا وإن سياسة بوسييه، سواء أكانت تربوية أم جدالية، هي دائماً كاثوليكية بصورة أساسية.

ومهمة التاريخ بنظر بوسييه هي أن يوحي إلى الأمراء بدروس الخلاص: «لئن يحتمل أن يكون التاريخ غيرَ مفيدٍ لعامة الناس، فإنه يجب تدريسه للأمراء وعليهم أن يقرؤوه». إن التاريخ هو نوع من الدراما الإلهية، وفكر الله الذي يتحقق في الأرض؛ والثورات «لا غاية لها إلا إذلال الأمراء».

ويدين كتابُه «مقالة في التاريخ العالمي» كثيراً إلى «مدينة الله» للقديس أوغسطين؛ فالتاريخ صنيع العناية الإلهية. بيد أن هذه العنائية تترافق بحتمية على طريقة بوليب (الذي هو بنظر بوسييه أكبر مؤرخ في العصر القديم) وكلاهما يفضيان إلى ضرورة النظام وإلى مشروعية السلطة القائمة.

وكذلك «تاريخ البدع...» فهو كتاب ذو قضية؛ ويرى بوسييه إن البدع هي علامة الضلال، والثبات علامة الحقيقة: «إن كل ما يتغير وكل ما يحمل حدوداً ملتبسة ومغلّفة تكشف دائماً للملأ مشبوهاً، وليس التدليس إثمه الوحيد، بل إنه أيضاً خاطئ على وجه الإطلاق، لأنه يدل على ارتباك لا

تعرفه الحقيقة إطلاقاً»[1]. وهكذا لا يرى بوسييه في «الإصلاح» إلا «تمرد بعض رجال الكنيسة الذين زين لهم أن يبتدعوا عقائد جديدة, وفي آخر المطاف تزوجوا».

وسياسة بوسييه معروضة بصورة منهجية في كتابه «السياسة المُستَمدَّة من الكتاب المقدس». حيث يبرهن بوسييه على أن مبادئ السياسة متضمنة في «الكتاب المقدس»، لكن إذا كان إطار كتابه غير محاين قولاً واحداً فإن الاهتمامات بالمحاينة بارزة جداً فيه.

ويظْهِر بوسييه في هذا الكتاب اهتماماً دائماً بالنظام والوحدة: «ففي الوحدة الحياة، وخارجها الموت الأكيد», ويُعرِّف القانون على هذا النحو: «هو قواعد عامة للسلوك لكي يكون الحكم ثابتاً ومُوَحّدَ النمط». ويحتوي الباب الأول (الكتاب يشمل ستة أبواب) على نصائح محددة جداً تبدو بأنها مُوَجَّهة إلى الرعايا أكثر مما هي مُوَجَّهة إلى الملك. وقصد بها قبل أي شيء إقناعهم بضرورة الطاعة أولاً بحجة السلطة («فالرسل والمؤمنون الأوائل كانوا مواطنين صالحين») وثانياً بحجة المنفعة («من لا يحب المجتمع المدني الذي ينتمي إليه، أي الدولة التي وُلِد فيها، فهو عدو لنفسه ولجميع الجنس البشري»).

وبرأي بوسييه، إن المَلَكِيّة هي شكل الحكم الأعم والأقدم والأقرب إلى الطبيعة. بيد أنه وإن أعلن هكذا تفضيله للمَلَكِية، فإنه لا يستبعد أبداً أشكال الحكم الأخرى: «ما من شكل للحكم وما من مؤسسة إنسانية إلا ولها محاذيرها؛ بحيث يجب البقاء على الحالة التي تعودها الشعب زمناً طويلاً. ولهذا السبب يبسط الله حمايته على جميع الحكومات الشرعية، أياً كان الشكل الذي اتخذته عند قيامها. وليس من يحاول قلبها عدواً للدولة فقط بل أيضاً عدواً لله». هكذا يعود للظهور موضوع الطاعة، الذي يسيطر على كل الكتاب: وعليه فإن بوسييه نصير للسلطة أكثر مما هو نصير للمَلَكِيّة.

---

(1) المقصود: حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر.

وللسلطة الملكية بنظر بوسييه أربع صفات: إنها مقدسة (فالأمراء يقومون مقام الله على الأرض) وهي أبويّة (وفي ذلك شبه بالأفكار التي نادى بها فيلمر في إنكلترا) ومُطْلَقة (على أن لا يخلط المرء بين سلطة مطلقة وسلطة تعسفية)، وأخيراً خاضعة لِلْعَقْل (يجب أن يتصرف الأمير حسب العقل وليس حسب الهوى أو حسب المزاج).

ويكرس بوسييه باباً من كتابه «السياسة...» لتعداد واجبات المَلَكِيّة نحو الدين ونحو العدالة: «كلما قل وفاء (الملك) بدينه للناس، كلما زاد الحساب الذي يجب أن يؤديه لله»، «...يا أيها الملوك، إن قوتكم إلهية، غير أنها تَدَعَكم ضعفاء».

أما أفكار بوسييه في الاقتصاد فهي معروضة في الباب الثاني من كتاب «السياسة...» حيث يوجد تسويغ للمركانتيلية باسم «الكتاب المقدس»: «إن الدولة المزدهرة تكون غنية بالذهب والفضة...»، «المصدر الأول لكل ثروة هو التجارة والملاحة». وكدأب ريشيليو، يعلن بوسييه أن «الأمير عليه أن يخفف الضرائب وأن لا يثقل كاهل الشعب أبداً»: «إن الثروات الحقة للمملكة هي الناس».

تتفق غاليكانية بوسييه، الذي كرس لها أ. ج. مارتيمور Martimort دراسة إجمالية، مع تصورات لويس الرابع عشر. إذ أن بوسييه غاليكاني بفضل تقاليد الأسرة، وبالغريزة، وبالتكوين المذهبي النظري، غير أن غاليكاني معتدل جداً. فالمقالات الأربعة التي كتبها عام 1682 موالية رومية للبابوية بقدر ما يمكن في جمعية مضادة لروما. ففيها إنكار للحقوق التي تدعيها البابوية على السلطة الزمنية للملوك، وتأكيد بـ«أن الملوك و«الحكام حسب نظام الله» لا يخضعون إلى أية سلطة كنسية في الأمور الزمنية...، وأن رعاياهم لا يمكنهم أن يعفوا من الخضوع والطاعة اللذين يحقان عليهم للملوك أو أن يحلوا من أيمان الولاء، وأن هذا المذهب، الضروري للسكينة العامة والذي لا تقل فائدته للكنيسة عنها للدولة، يجب أن يتبع على نحو لا

يقبل الانتهاك كأمر مطابق لكلام الله، ولتقاليد الآباء- القديسين، ولأمثلة القديسيين».

وعلى هذا النحو يعرض بوسييه نظرية، إن لم تكن أصيلة، فهي على الأقل متماسكة تماماً. إذ أن كلمة السياسة الأخيرة بنظر بوسييه كما بنظر هوبس هي الخضوع للسلطة، إلا أنهما يصلان إلى هذه النتيجة المشتركة بطريقين متعارضين: طريق الفردية العلمانية والنفعية لدى هوبس، وطريق احترام التقاليد والاستسلام للعناية لدى بوسييه. إذن فمطلقية السلطة لدى هوبس وبوسييه مختلفتان في الجوهر اختلافاً جذرياً، ويبدو لنا أنه بولغ أحياناً بالتأثير الذي أمكن أن يمارسه فكر هوبس على بوسييه.

* * *

الفصل الثامن

انحطاط المطلقية

في الفترة ذاتها التي كان فيها بوسييه يستصرخ الكتاب المُقَدّس لنجدة الملكية، كانت المطلقية تهاجم من جميع الجهات.

ففي فرنسا لقيت المَلَكِيّة معارضة من اتباع الجَنْسينيّة واشتبكت في صراع مع البروتستانت واضطرت أن تُجَابه معارضة أرستوقراطية (القسم الأول) ولقد عزا سبينوزا السلطة من مهابتها مؤكداً أن الحرية هي غاية الدولة، بينما كانت عالمية ليبنتز، إيذاناً بفلسفة الأنوار (القسم الثاني). وفي إنكلترا ظهر أدب راديكالي وجمهوري بل وشيوعي. وَيَتَعَلّق الأمر، حقاً، بنزعة جمهورية ارستوقراطية وبشيوعية طوباوية (القسم الثالث) وأخيراً سيكون من نصيب لوك Lock أن يستخلص فلسفة الثورة الإنكليزية وأن يُعَبِّر عن المثل الأعلى لمجتمع يسعى إلى الحرية (القسم الرابع).

وارتَبَطَتْ «أزمةُ الضمير الأوروبي» بأزمةٍ سياسية ارتَبَطْت هي الأخرى بأزمة اجتماعية. وإن تصدع البنى الاجتماعية القديمة هو الذي سبّب مبادئ الحكم المطلق.

* * *

القسم الأول

مصاعب الملكيّة الفرنسية

1- الأفكار السياسية لاتباع الجنسينية

في الظاهر، كانت الجَنْسينيّة le jansenisme ظاهرة دينية صرفة. أما في الواقع، فلقد اتصفت الحركة الجنسينية، منذ الأصل، بطابع سياسي: حيث أُعتقِلَ سان سيران Saint-Cyran عام 1638 ووجب عليه أن ينتظر موت ريشيليو كيما يخرج من السجن.

سوسيولوجيا الجنسينية

انتشرت الجنسينية على الأخص ـ لكن لا على الحصر ـ في الأوساط البرلمانية التي هددها، على صعيد الأولية السياسية، الاتجاه المتزايد نحو تركيز السلطة، في «أرستوقراطية الطبقة الوسطى» تلك التي تحدث عنها سانت بوف والتي ظهر منها لوميتر Le Maitre وأرنولد Arnauld وباسكال Pascal ونيكول Nicole.

وهكذا تتميز الجنسنية برفض مزدوج:

1- فهي رفض للادعاءات الأرستوقراطية. إذ يهزأ باسكال، في كتابة «ثلاث مقالات في وضع الكبراء» من رأي الشعب «الذي يعتقد أن النبالة عظمة حقيقية ويكاد يُعدُّ الكبراء كما لو أنهم من طبيعة أخرى غير طبيعية الآخرين». وكما قال بول بينيشو Paul Benichou، إن الجنسينية ترمي إلى «تدمير فكرة البطل».

2- وهي رفض للمركزية الملكية وللتحالف الوثيق بين الكاثوليكية والسلطة.

ويبدو على كل حال من المجازفة أن نندفع بعيداً، كما فعل لوسيان غولدمان في كتابه الأله الخفي- في رد الجنسينية إلى طبقة اجتماعية دون سواها، هي طبقة البورجوازية البرلمانية. فلابد من الأخذ في الحسبان نوعاً من الجنسينية الارستوقراطية وكذلك نوعاً من الجنسينية الشعبية (التي أشار إميل بولا Poulat إلى أهميتها في شرحة لكتاب غولدمان وقد نشر في «وثائق سوسيولوجيا الأديان 1965 العدد 11).

تعدد الجنسينية

لقد ظهرت اتجاهات شتى في نطاق الجنسينية.

1- «العقلانية المركزية» لأرنولد ونيكول.

2- و«التطرف المأساوي» لباركوس Barcos، الذي لفتت أعمال لوسيان غولدمان مجدداً الانتباه إليه والذي يتميز برفض كل نشاط على مستوى الأعيان وكل تسوية مع السلطة.

3- وبين هذين الاتجاهين، أين يقف باسكال، إنه تطور تطوراً محسوساً من الأول إلى الآخر بين «الاقليميات» les Provinciales و«الأفكار» les Pensees. وربما كان هذا التطور نحو «التطرف المأساوي»، من بين الأسباب التي تفسر استهانة نيكول في حكمه عليه حين كتب في 3 أيلول 1662: «مع ذلك ماذا يبقى لهذا المفكر الكبير إلا مؤلفان أو ثلاثة مؤلفات صغيرة فيها الكثير مما لا فائدة منه؟».

سياسة باسكال

ليس باسكال (1623-1662) كل الجنسينية (ولاباركو)، لقد كان اهتمامه قليلاً بالنظرية السياسية. لكنهم كثير المسيحيون الذين يحكمون على السياسة كما يحكم عليها باسكال.

1- هناك عنده نزعة محافظة، متروية، واحترام للنظام القائم (انظر ديكارت). وفيما تقول أخته، كان باسكال يرى في السلطة الملكية «لا صورة

لسلطة الله فحسب بل اشتراكاً في هذه السلطة ذاتها». وفي كتاب «موجز في تاريخ بورت رويال», يؤكد راسين Racine أنه كان يسود الاعتقاد في الأوساط الجنسينية بأن الفرد من الرعية «لا يستطيع أبداً أن يملك أسباباً شرعية للثورة ضد أميره». وليس في هذه النمطية المسيحية إلا القليل من الأصالة.

2- وباطل وغرور العرف والقانون، وباطل وغرور وضع الملوك ووضع العظماء، والأصول المظلمة للبنيات الاجتماعية، ومدح الكذب الذي يفقد النظام، والجور ولا الفوضى؛ وحول هذه الموضات تسهب النصوص الباسكالية. «من الخطر أن يقال للشعب أن القوانين جائرة ليست عادلة، لأنه لا يطيعها إلا إذا اعتقد بأنها عادلة». «فالعرف يجب أن لا يتبع إلا لأنه عرف، لا لأنه معقول أو عادل». «إن العدالة هي الأمر القائم... وعندما لم يستطع الناس أن يقيموا صرح العدالة، سوّغوا القوة، كيما تكون العدالة والقوة معاً، وحتى يسود السلم، الذي هو الخير الأسمى». وقد يمكن أن يعزى هذا النص الأخير إلى هويس. إذ «أن الفلسفة السياسية التي توضح أفضل توضيح الفلسفة السياسية لباسكال، هي الفلسفة السياسية لهوبس» (أ. ادام).

3- لكن الكلمة الأخيرة لباسكال لم تكن دفاعاً عن السلطة المطلقة. بل يجب أن يعاد وضع سياسته في الإطار العام لدفاعه التبريري عن العقيدة: عبث العالم، وشقاوة الإنسان بدون الله، وعدم حقيقية السياسة. «لا يحسن الإنسان أن يجد محله في أي مكان، ما لم يجده في نظام المحبة la charite الذي يتعالى على كل النظم العابرة، وفي أخوة الكنيسة الخالدة من دون كل المدن الوهمية». هكذا يظهر تمييز أساسي بين نظام السياسة ونظام المحبة. ويدين عمل باسكال اللامبالاة والسكينة والنزعة الفكرية الراضية، والتفاؤل العقلاني، وأوهام الحق الطبيعي.

الطاعة والاحتقار: تلك هي في النهاية الرسالة السياسية للجنسينية، أو على الأقل لباسكال، فالمرء قد يعذر لويس الرابع عشر الذي قتل بضراوة

خصماً لا يخيف في الظاهر، لكنه يفهم تفاهة مثل هذه الضراوة. ولسوف تنتشر جنسينية غامضة، سياسية أكثر منها دينية، وهي شكل من أشكال الغاليكانية في القرن الثامن عشر في جزء كبير من البورجوازية الفرنسية وستتجلى خصوصاً في معاداتها اليسوعية.

2- المعارضة البروتستانتية

إن نقض مرسوم نانت (1685)، لهو يوم هام في تاريخ الأفكار السياسية. فهو قد أجهز على أمل أولئك الذين كانوا يحلمون بإعادة بناء وحدة الدين وكان إيذاناً باضطهادَ البروتستانت الفرنسيين وهجرتهم إلى الأراضي المنخفضة وانكلترا وألمانيا، حيث أججوا معارضة الأطروحات المطلقية.

وبهذا الصدد، يُعَدُّ الجدال بين بوسييه والقس جوريو Jurieu (1637-1713)، المهاجر إلى هولندا، كجدال كلاسيكي ولعل كتابات جوريو الأكثر ذيوعاً هي «الرسائل الرعوية الموَّجهة إلى مؤمني فرنسا الذين يَئِنّون تحت وطأة الأَسر البابلي» (المنشورة في هولندا من 1686 إلى 1689 ـ ولننظر على الأخص الرسائل 16 و17 و18). وقد ردَّ بوسييه في كتابه «تحذيرات إلى البروتستانت حول رسائل الكاهن جوريو بشأن تاريخ البدع» (فلننظر خصوصاً التحذير الخامس).

يؤكد جوريو السيادة المطلقة للأمة، كما يؤكد حق المقاومة: «إن هناك ميثاقاً متبادلاً بين الشعب والملك؛ فعندما يخرق أحد الطرفين هذا الميثاق، يكون الطرف الآخر في حل منه... إن الشعب مصدر سلطة «الحكام»؛ والشعب هو الذات الأولى التي تكمن فيها السيادة؛ ويعود الشعب إلى امتلاك السيادة حالما يفتقد الشخص أو الأسر التي كان قد عهد إليها بها؛ وأخيراً إن الشعب هو الذي يقيم الملوك». هكذا بينما كان أرنولد، الخارج من عزلته، يصف غليوم دو رانج بـ«ابسالون الجديد» في نشرة ذات عنوان استفزازي (الصورة الحقيقية لـ غليوم- هنري دو ناسو، ابسالون الجديد وهيرودس الجديد وكرومويل الجديد ونيرون الجديد)، فإن جوريو كان يسوّغ الثورة

الإنكليزية تسويغاً كلياً. وكانت نظرياته تتعارض مع نظرية «الحد الوسط» التي قالت بها الجنسينية وتقترب، على الأقل من حيث الظاهر، من نظريات «الأحرار» des Wighs.

وكان رد بوسييه على هذا «الكاهن المتمرد» رداً حازماً بل عنيفاً، إلا أنه مشوب بالارتباك؛ إذ يؤكد بوسييه أن جوريو «يقلب كل السلطات، سواء بسواء تلك التي يدافع عنها أو تلك التي يهاجمها», غير أنه ـ أي بوسييه ـ لا يخاطر إلا نادراً جداً في مضمار السياسة المشخصة؛ ويبدو أن اهتمامه الرئيس هو أن يثبت لجوريو بأن «الكتاب المقدس» لا يتضمن أي تلميح إلى سلطة الشعب المزعومة. فهو يعتزم إبقاء الجدال على صعيد تيولوجي لاهوتي وهكذا يشبه الحوار بين الرجلين حوار الطرشان ـ فالغلو والنية السيئة لا يبرأ منهما هذا الجانب ولا ذاك.

ولا يجب أن يُبَالَغ بأهمية الأفكار التي نادى بها جوريو: ويجب أن لا يَخْفَي حماسه بأن فكره السياسي ليس جريئاً جداً ولا أصيلاً جداً؛ فهو يؤكد أن السيادة تكمن أصلاً في الشعب، لكن لا يقول إن هذه السيادة ليست أبداً بالشيء الذي لا يمكن تفويضه بل إن مفهوم «الشعب» ذاته ظل مُبْهَماً غير محدّد لديه فالشعب يتخلى بعقد عن سيادته إلى ملك، وهذا الملك يمكن أن يكون ملكاً مُطْلَقاً. وليس جوريو بجمهوري ولا بنصيرٍ للملكية المعتدلة؛ وفكره مبتعد جداً عن فكر لوك. ويجب أن لا نرى فيه رجلاً ديموقراطياً ولا سلفاً لِلـ«فلسفة»، بل وريثاً للقائلين بقتل الملوك.

وينبغي من جهة أخرى الإشارة إلى أن البروتستانت أظهروا زمناً طويلاً عواطف الإخلاص حيال الملكية. «إن الحكام» الذين قيض الله لهم الوصول إلى السلطة المطلقة ليس لهم أي قانون يحكمهم حيال رعاياهم... من هنا عدم مسؤوليتهم عن أعمالهم بين الناس، وكذلك التزام الشعوب بأن تكابد دونما تمرد جميع ما يمكن لمثل هؤلاء الأمراء أن يعرضوهم لمقاساته ومعاناته»، هذا ما أعلنه القس ايلي ميرلا Elie Merlat عند إقصائه (بحث في

السلطة المطلقة للملوك، ليكون كتوجيه وتعزية ودفاع عن عقيدة كنائس «الإصلاح» المبتلاة في فرنسا، كولونيا، 1685). ولننظر أيضاً «شكاوى البروتستانت الذين اضطهدوا اضطهاداً قاسياً في مملكة فرنسا»، كولونيا، 1686، حيث يعترض القس جان كلود Jean Claude باسم العقل وباسم حقوق الطبيعة الإنسانية التي لا تمحى ضد نقض مرسوم نانت، لكن بدون أن يسلم بأنه يمكن أن يثور الناس ضد السلطة الملكية.

وإذن، فالأفكار السياسية للبروتستانت ليست في مجملها أفكاراً ديموقراطية[1]؛ إذ أن جوريو هو ذاته قد أعلن، قبل نقض مرسوم إرادة نانت، أن البروتستانت هم الرعايا المخلصون للملك وأن طاعته واجبة عليهم (انظر سياسة الإكليروس في فرنسا، 1682). وحتى عندما يتحدث الكالفينيون عن سيادة الشعب, فإن لهم أفكارهم السياسية التي ما تزال تستلهم من العصر الوسيط, والتي تقترب من أفكار البرلمانيين أو السادة الإقطاعيين الكبار في فترة التمرد la Fronde، أو أيضاً من المثل الأعلى للحكم الأرستوقراطي الذي يعرضه فينيلون Fenelon في «ألواح شولن» Tables de Chaulnes.

3- المعارضة الأرستوقراطية

إن المعارضة الأرستوقراطية، وأبرز ممثليها هو فينيلون إلى جانب سان سيمون، هي معارضة معقدة جداً؛ إذ يرى بعضهم أن فينيلون هو أحد أوائل «الفلاسفة»، بينما يرى آخرون بأنه أحد أواخر الاقطاعيين.

فهناك ثلاث سمات لابد من الإشارة إليها:

1- ظلت هذه المعارضة للسلطة المطلقة مَلَكيّة بإصرار؛ إذ أن فينيلون وسان سيمون وفوبان Vauban هم ذوو إخلاص لا ضعف فيه للملكية. فهم قد اقترحوا إصلاحات جريئة في أغلب الأحيان، لكنهم لم يفكروا بجمهورية ولا بملكية دستورية.

---

(1) انظر أعلاه القسم المخصص لأفكار «الإصلاح» السياسية.

2- وبقي فكرُ هؤلاء المعارضين دينياً في أعماقه. وهذا واضح عند فينلون الذي لا يمكن أن يُدْرَس عملُه السياسي بالاستقلال عن المجادلات حول الغاليكانية والطمأنينية: حيث أن الخلاف الذي يقيم التعارض بين بوسييه وفينيلون هو ديني وسياسي معاً، ويتعرض المرء لأخطاء كثيرة إذا لم يرَ فيه إلا نزاعاً لاهوتياً أو نزاعاً سياسياً، على غرار ما رأى فيه ر. شميتلين (فلننظر كتاب رئيس الدير كونيي, ...).

3- وإن معارضة الأرستوقراطية لها اهتمام بالحقائق الشعبية. فلم يتردد فينيلون وفوبان وسان سيمون في استنكار البؤس الشعبي، ولكم هي معروفة تلك الصفحات التي كتبها لابروبير La Bruyere حول وضع الفلاحين. وتميزت المعارضة الملكية في آخر عهد لويس الرابع عشر بمزيج فريد من الواقعية واللاواقعية. فهي واقعية في تصوير المجتمع الفرنسي (فوبان، لابروبير) وهي لا واقعية لأن المجتمع المثالي حسب معظم هؤلاء المؤلفين هو مجتمع أبوي، فاضل، قنوع وشاعر، على غرار تيليماك Telemaque.

ومع أن لابروبير وفينيلون لم يكن لهما المواقف السياسية ذاتها، فإن مثلهما الأعلى السياسي هو أدبي كذلك. ففي فرنسا آخر القرن السابع عشر والسنوات الأوائل من القرن الثامن عشر، أثر الأدب في السياسة تأثيراً عميقاً. ولا يتعلق الأمر بأزمة سياسية فحسب, بل بأزمة في الحساسية تلك التي عبّرت عن نفسها أدبياً في النزاع بين القدماء والمحدثين.

ولقد عكست أزمةُ الضميرِ هذه ـ التي لم تكن أزمة فرنسية فحسب بل أوروبية ـ أزمةً عميقةً اقتصادية واجتماعية (مجاعات كبيرة، كساد الأعمال...). من هنا نشأ اتجاه متزايد إلى إلقاء مسؤولية هذه الأزمة على نظام الرقابة الاقتصادية والتعسف السياسي. ذلك هو بلا شك التفسير الأعمق لـ« أزمة الضمير» هذه التي كرس لها بول هازار Paul Hasard كتاباً شهيراً.

سياسة لابروبير (1645-1696)

لا يصور كتاب «الطباع» Caracteres الطباع أبداً، بـل جملـة المجتمـع الفرنسي (فلننظر في هذه الكلمة «ليس للناس طباع، البتة أو، إن كانوا طبعوا على شيء فهو أن لا يكون لهم أي طبع مستمر ثابت»).

ويفضح لابروبير بيع وشراء المناصب، وتفاوت الثروات، وبذخ رجال المال، وسياسة الفتح، بيد أنه «يظل محصوراً في برنـامج الحـزب الـديني، بأوهامه وسذاجاته». ويتلخص موقفه بأخلاقية دون أفق سياسي حقيقي.

إن لابروبير هو قبل كل شيء إنسان خائب، ومتوحد في قناع فيلسوف، كما قال أ. ادام؛ إذ أن نقده البصير يفـضي إلى الإحجـام: إنـني أضـع فـوق السياسي الكبير ذلك الذي يزهد في أن يصير كذلك والذي يقتنع بأن العالم لا يستحق أن يشغل المرء به».

فينيلون (1651- 1715)

- مزاج رومانتيكي، وحالم، وغير مستقر، ومتقلب: ولقد كتـب هـذا الذي لقب «ببجعة كمبري» صفحات متطرفة في العنف.

- وله أبحاث في التربية:

إذ كان فينيلون مؤدّبَ الدوق دو بورغونيا (المتوفى عام 1712)؛ وكتابه «مغامرات تيليماك» المنشور عام 1699 هو في الأصل رواية تربوية.

- وهو أسقف مغضوب عليه: فلقد أثار مذهب الطمأنينة تعارضاً عنيفـاً جداً بين فينيلون وبوسييه؛ وأدان البابا اينوسانت الثاني عشر عام 1699 كتـاب «حكم القديسيين» لفينيلون، عند نهاية مساجلة ملتهبة للغايـة إلى درجـة أنـه مازال يشق على المؤرخين حتى في يومنا هذا أن يتكلموا عنها برصانة.

- وهو علم حزب. إذ ينتمي فينيلـون علـى غرارسـان سـيمون إلى فئـة تعتمد على الدوق دو بورغونياكي تفرض نفسها؛ واشترك فينيلون مع الـدوق

دو شفيروز الذي كان صديقاً له في تأليف خطة حكم هي: ألواح شولن Les Tables des Chaulnes (1711) ولولا أن فاجأ الموت المبكّر الدوق دو برغونيا، لكان عمل فينيلون أصبح المذهب السياسي لخليفة لويس الرابع عشر.

وأشهر النصوص السياسية لديه، فضلاً عن تيليماك Telemaque وألواح شون les Tables de Chaulnes هي:

- رسالة إلى لويس الرابع عشر كتبت بين عام 1691 وعام 1695، وهي نشرة جريئة لم تسلم إلى الملك؛

- «فحص الضمير حول واجبات الملكية»؛

- وقد جمعت الكتابات السياسية في المجلد الثاني والعشرين من طبعة Lebet، وتؤلف المراسلات مع بوفيليه وشوفروز المجلد الثالث والعشرين.

هل فينيلون إقطاعي؟

للوهلة الأولى، تبدو سياسة فينيلون أرستوقراطية بصورة جوهرية؛ وتؤلف «ألواح شولن»، على ما كتب مونييه، «المخطط المثالي لنظام أوشك أن يقوم في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر» على المبادئ التالية:

- سيطرة طبقة النبلاء وقيام مجتمع أرستوقراطي، ومتراتب، ومستقر؛ فلقد كان فينيلون خصماً «للنقلة الاجتماعية»؛ ومن بعض الوجوه يُعَدّ عمله عملاً طبقياً.

- وفينيلون خصم المُعْتَمَدَين الوكلاء والماليين. فالحكم تنهض بأعبائه مجالس (تعدد المجالس)؛ مجالس تمثل الطبقات كافة وتسيطر فيها طبقة النبلاء تجتمع مرة كل ثلاث سنوات: إن فينيلون ضد المركزية.

- وفينيلون ضد الترف. فالمدينة المثالية، سالانت Salente، هي مدينة زاهدة متقشفة. فهناك تعارض كلي في هذا الصدد بين أفكار فينيلون وتلك الأفكار التي سوف يعبر عنها فولتير Voltaire لاسيما في «الرجل الاجتماعي» le Mondain («النافل، هذا الشيء الضروري جداً...»). ويعارض فينيلون

الرأسمالية التجارية، التي يبدو له تقدّمُها ضاراً. وهو مضادٌّ للمركانتيلية، ويحلم بمجتمع يعيش من الزراعة: «إن عَدَدَ الشعب ووفرة الأغذية هما ما يصنع قوةَ المملكةِ الحقيقية وثروتَها الحقيقية».

- وفينيلون ضد الغاليكانية. إذ تشدد «ألواح شولن» على الاستقلال المتبادل للسلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ وتندِّد بالمذاهب الخاطئة للأوساط البرلمانية.

وفي جميع هذه النقاط يبدو فكر فينلون رجعياً بالمعنى الاشتقاقي للكلمة. إلا أنه يبدو صعباً أن نقبل، بلا تعديل صورة فينلون كما يعرضها رولان مونييه: ارستوقراطي محدود وانهزامي وفرنسي سيء، الخ.

فينلون والقرن الثامن عشر

وكان فينلون محظوظاً أن مات قبل أن توضع أفكاره السياسية موضع امتحان من الأحداث. بل إن عمله الرجعي هذا له بدوات حديثة جداً؛ فإذا ما انتمى مذهب فينلون السياسي إلى الماضي، فإن موضوعاته وأسلوبه هي من موضوعات وأسلوب «الفلاسفة».

1- **اليوتوبيا** : سالانت Salente هي مدينة طوباوية؛ إذ أن فلاسفة القرن الثامن عشر انطلقوا في أغلب الأحيان، مثل فينلون، لاكتشاف المدينة المثالية، بعد أن هجروا السياسة الوضعية: ولقد قال روبسبيير Robespierre «إننا نريد بناء سالانت».

2- **الطبيعة والسعادة** : إن سالانت مدينة سعيدة «حيث يتولى شيوخ بملابس بيضاء تعليم حكمة باسمة لفتيان يتحلون بالكَرَم والجمال». فغاية السياسة هي سعادة الناس، ذلك بما أن المصلحة الخاصة تتطابق مع المصلحة العامة.

3- **الأخلاق** : أما السياسة فهي ترجع وجوباً إلى الأخلاق؛ ذلك أن منطق الدولة هو مذهب ضار. هذا ويبدو «فحص الضمير حول واجبات الملكية» بأنه «النقيض الحقيقي لماكيافيللي النظام القديم، (السابق على الثورة الفرنسية) (مكسيم لوروا).

4- **العالمية** : حسب رأي فينلون «إن الإنسان مدين للإنسانية أكثر مما هو مدين للوطن، ومدين للعائلة أكثر مما هو مدين لنفسه». ولن يقول مونتسكيو غير ذاك.

فلوري وكوردموا

هذه الموضوعات ليست جديدة. إنها متفقة مع أقدم السنن المسيحية إلى جانب أذكار من العصر القديم ولاسيما من ذكريات أفلاطون. ونعثر على جوهر سياسة فينلون لدى رئيس الدير فلوري l'Abbe Fleury ولدى جيرو دو كوردموا Geraud de Cordemoy.

كان كلود فلوري (1640-1723), الذي دخل الكهنوت عام 1667 تحت تأثير بوسييه كذا جيرو دو كوردموا ينتميان إلى جماعة لاموانيون Lamoignon، التي كانت معارضة معارضة شديدة لجماعة كولبير؛ وفيما بعد انتمى فلوري إلى حلقة الدوق دو بورغونيا ويبشر كتابه «أفكار سياسية»، الذي لا يعلم تاريخ صدوره (ما بين 1670، و1680) بالمثل الأعلى لتيليماك، الماثل في: ملك مدبر اقتصادياً محب للسلام ومحبوب من رعاياه؛ وشعب كثير العدد، وزاهد، يتألف بأغلبيته من الزراع والحرفيين (يحذر فلوري من المدن)، ويعيش عيشة مساواة فاضلة؛ وتبدي التصورات الاقتصادية لفلوري كثيراً من التحفظ حيال التجارة والتجار: «إن التجارة جيدة، لكن الزراعة أفضل بكثير أيضاً... والتجارة بالمفرق وفي الدكان، فهي أقل نزاهة».

أما بخصوص كوردوموا (1626-1684)، فإن كتابه «في إصلاح الدولة» (المؤرخ في عام 1668) هو يوتوبيا، أفلاطونية ومسيحية لا تخلو من الأثار الديكارتية، قوامها: بطل مشروع وجنود فلاسفة وقضاة فاضلون وماليون نزيهون وحرفيون منفصلون عن البورجوازيين ويعيشون عيشة مشتركة وتربية طبيعية ووطنية على طريقة إميل l'Emile وإلغاء بيع وشراء الوظائف، وإقامة دولة متراتبة تراتباً شديداً ومركزية في ظل مسؤولية ملك حكيم.

ويظهر أنه كان لأفكار فلوري وكوردموا تأثير لا على فينلون فحسب، بل على بوسييه، الذي كانت تصوراته السياسية أقل مما يزعمون تعارضاً مع تصورات فينلون ـ وبالتأكيد اقل أصالة ـ.

ولعل آثار فينلون إنما كان لها وقع اللحن الجديد في بدايات القرن الثامن عشر لأنها ضربت بجذورها في المأثور عن القدماء. فهي بشارة بمجيء «الفلاسفة» بكونها تعمدت ألا تحايث الواقع وبإعراضها عن الأفكار المتداولة؛ ويكفي تحويل فكر فينلون إلى فكر علماني كيما يستطيع «الفلاسفة» أن يُحَيُّوه كرائد لهم.

سان سيمون وبولانفييه

إن سان سيمون (1675-1755) saint-simon واحد من أكبر الكتاب الفرنسيين، إلا أنه لا يجب أن يبحث عن مذهب أصيل في أي من كتبه سواء منها «مذاكرات» أو «مخططات حكم من أجل الدوق دو بورغونيا»، أو «رسالة من مجهول إلى الملك»، حتى ولا في كتابه «مشاريع لإنهاض مملكة فرنسا».

وتزاود أفكار سان سيمون السياسية على أفكار فينلون. وإذ أفعمت قلبه بغضاء «صبيان الدكاكين». «البورجوازية الخسيسة»، راح يكافح من أجل امتيازات طبقة النبلاء. وقد بلغ من شدة ولعه بالمراسم أن السياسة بنظره هي قبل كل شيء منظومة من حقوق التصدر. وهو ينشد إلغاء أمانات الدولة وإحلال المجالس محلها؛ ويبتغي أن يجمع على نحو منتظم مجلس الطبقات العامة، ويعين لطبقة النبلاء دور مستشار الملك؛ وقد يقع له أن يعرض بفصاحة البؤس الشعبي؛ كما أنه يتحدث باحترام عن أنصار الجنسينية، ويشجب اضطهاد البروتستانت ويجاهر بمناصرة التسامح الديني.

أما من الناحية السياسية، فإن سان سيمون مغلوب. إذ نعى موت الدوق دو برغونيا آماله، وبعد وفاة لويس الرابع عشر لم يقم إلا بدور ثانوي؛ وكان نجاحه الكبير نجاح مراسم إبان الجلسة العلنية التي عقدها ملك فرنسا في 26 آب 1718. إلا أن هذا المغلوب، هذا الرجل الشريف جداً القصير النظر («إنه دوق في سفاسف الأمور» كما قال عنه مونتيرلان) قد ترك عن بلاط لويس السادس عشر لوحة لا تنسى. وقال عنه ستاندال: «سان سيمون كاتب كبير. صحيح أنه كاتب كبير، لكنه سياسي هزيل».

وتقترب أفكار بولانفييه Boulainvilliers (1658- 1722) من أفكار فينلون وسان سيمون. فهو ينتقد استبداد لويس الرابع عشر، ويرفض نظرية الحق الإلهي، كما يرفض مفهوم منطق الدولة ويعدّ طبقة النبلاء، الوريثة الوحيدة (للفرانك) هي أفضل سند للملكية وأنه من المناسب أن يرد لها نفوذها القديم، إلا أنه لا يلح على هذه النقطة مثل إلحاح سان سيمون. ويقترح إصلاحاً ضريبياً، يتضمن إقامة «حرب حقيقية وتناسبية» ويبدي اهتماماً بالبؤس الشعبي، ويعدّ الحكم علماً وينظر إلى الدولة كمجموعة أفراد.

الإصلاح لدى فوبان وبواغيلبير

إن الاهتمامات ذات الطبيعة الاقتصادية غريبة تماماً عن سان سيمون وعن فينلون. إلا أن الوضع المالي، في السنوات الأخيرة من حكم لويس الرابع عشر، كان خطيراً جداً إلى درجة أن أنصاراً مخلصين للملكية المطلقة قد وضعوا موضع تساؤل مبادئ مذهب كولبير ونادوا بإصلاحات عميقة.

إذا اقترح فوبان Vauban (1633-1707) إصلاحاً ضريبياً في كتابه «العشر الملكي» la Dime royale الذي كتب في عام 1698 ونشر في عام 1707. وكان فوبان مهندساً عسكرياً أصبح برتبة مارشال فرنسا. وبما أن فوبان كان مقتنعاً أن السكان هم الثروة الأساسية لبلد ما، وكان مهتماً بالتعقيل rationalisation، فإنه أراد أن يبسط النظام الضريبي ويفرض الضريبة على كل واحد بالتناسب مع موارده. وبدا له أن توزيع الأعباء

بالتساوي جائر غير عادل، وهو يتحدث بانفعال عن «هذا الجزء من الشعب المفيد للغاية والمزدري جداً الذي تألم كثيراً وما زال يعاني الكثير». إلا أن فوبان كان تقنياً فوق ما كان محباً للناس فهو يحب الإحصاءات، ويهتم بالنجوع (أو الجدوى) وبما يدعى في يومنا هذا بالإنتاجية. وأما ما يريد أن يقيم فهو ضريبة، بعيدة عن أن تشل الفعالية الاقتصادية، بل تحفز نهوضها. وليس فوبان، من الناحية السياسية، ثورياً ولا حتى ليبرالياً. فهو يعتمد على الملكية المطلقة كلما تحقق الإصلاحات اللازمة، ويعتقد أن هذه الإصلاحات سوف تعزز سلطة الدولة؛ وستكون إحدى ميزات الإصلاح الضريبي أن تحرر الملك من المعالجين Traitants: «فلن يعتمد أمر الملك على المعالجين ولن تكون به حاجة إليهم»[1].

وظهر الاهتمام ذاته بالإصلاح والنجوع لدى بواغيلبير Boisguilbert (1646-1714) الذي نشر عام 1697 «فرنسا بالتفصيل» le Detail de la France، وفي عام 1707 «انتقاد فرنسا» Factum de la France فهو أيضاً ينتقد النظام الضريبي ويهجم على مبادئ المركانتيلية ذاتها. وبحسب رأيه، ليس المال هو الذي يكون ثروة بلد ما، فالثروة تكمن في السلع المستهلكة وفي المواد الأولية؛ أما دور المال فهو في أن ينشط المبادلات وأن يزيد الاستهلاك والإنتاج. إذن يهتم بواغيلبير بالإزدهار الاقتصادي أكثر مما يعني بالتوازن المالي. وهو يعارض كل ما يعوق حرية التجارة ولا يتردد في أن يتذرع، كما سوف يفعل فيما بعد الفيزيوقراطيون، بقوانين العدالة والعقل. وإن هذا الملكي المخلص لهو جد علماء الاقتصاد الليراليين. ويقع فكره في سياق الأفكار والاهتمامات الليبرالية في المضمار الاقتصادي، حيث تنمو المشاريع الحرة عندما تنهار الشركات ذات الامتياز.

* * *

---

(1) ينتقد فوبان نتائج إلغاء مرسوم نانت، فلننظر في مذكرته الموجهة إلى لوفوا في كانون الأول 1689: من أجل استدعاء الهوغنوت: pour le rappel des Huguenots.

القسم الثاني

الفلسفة والسياسة

عند سبينوزا وعند ليبنتز

1- النقد الديني والتحليل السياسي لدى سبينوزا

إن أهمية المذهب السبينوزي في تاريخ الأفكار السياسية أكبر بكثير من المكان المحفوظ لسبينوزا في معظم المؤلفات المُكَرَّسة لتاريخ الأفكار السياسية (بضعة أسطر في كتاب سابين Sabine ولا تزد).

- فمن جهة يبدو أن تأثير سبينوزا Spinoza (1632-1677) كان عميقاً: «لم ينعقد قط مثل هذا الإجماع على كره مُؤَلَّفٍ ومذهب... ومن ذلك أنه أثناء القرن الثامن عشر بكامله كان التقليد في الجامعات الألمانية أن يبدأ المرء حياته في الفلسفة أو اللاهوت ببحث ضد سبينوزا». ولقد كَرَّس «بول فيرنيير»، الذي نقلنا عنه هذا النص كتاباً مرموقاً ليبين تأثير سبينوزا. وحسب رأيه، إن عقيدة التأليه التي انتشرت في فرنسا ليس مصدرها المدرسة الإنكليزية، بل المذهب السبينوزي. ومع أن بوسييه لم يأت على ذكر سبينوزا إلا مرة واحدة، فإنه بنظره الخصم غير المُسَمّى: وفيما يرى فيرنيير أن بوسييه في كتابه «مقالة في التاريخ العالمي» كان يسعى لأن يدحض كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» لسبينوزا.

- ومن جهة أخرى، يرتبط عمل سبينوزا ارتباطاً وثيقاً بانتهاضة البورجوازية الهولندية (ينظر كتاب جان ت. ديزانتي، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الذي يفسر السبينوزية تفسيراً ماركسياً هو موضع جدال أحياناً لكنه تأويل موحٍ وأصيل بلا شك). فليس سبينوزا أبداً بـ«الفيلسوف المتوحد»، بل

إنه ينتمي إلى فئة البورجوازية النبيلة التي كان زعيمها جان دو فيت Jean de Wit. وإن آثاره لا تعني تاريخ المذاهب فحسب. بل التاريخ الاجتماعي.

ولقد عبر سبينوزا عن أفكاره السياسية في ما يلي:

1- في كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» الذي صدر عام 1670 بإشارة خاطئة عن مكان الطبع؛

2- وفي «السفر السياسي» الذي لم يصدر إلا في عام 1677 بعد ممات سبينوزا.

لكن يجب أن يُعاد وضع هذين البحثين في الإطار العام لفلسفة سبينوزا، كما عَبّر عنها في كتاب «الأخلاق» l'Ethique.

النقد الديني

بدأ سبينوزا بإخضاع الدين لنقد منهجي:

1- نقد النصوص. ويعدّ سبينوزا «الكتاب المقدس» من عمل إنسان مشيراً إلى تناقضاته. تتحدث «الدراسة اللاهوتية السياسية» عن كتاب «التاريخ النقدي للعهد القديم» لريشار سيمون (1678). ومع أن هذا «المراوغ» لم يذكر قط شهادة سبينوزا، فإنه خضع، بما يشبه التأكيد، لتأثيره.

2- نقد العجائب والنبوءات. في هذه النقطة، يعلن سبينوزا عن قدوم بييل Bayle وفونتنيل Fontenelle. أما جوريو فهو على عكسهما بعيد جداً عن سبينوزا: حيث أنه يعتقد بالنبوءات أو على الأقل يستخدم هذا الاعتقاد في مساجلاته مع الكاثوليك، بل هو يعلن أن نهاية «المسيح الدجال»، أي الكنيسة الكاثوليكية، سوف تحدث في نيسان 1689... وهذه مناسبة جديدة لننوه أن جوريو ليس «حديثاً» قطعاً.

ويؤكد سبينوزا على الطلاق المطلق بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والعقل: «إن هدف الفلسفة هو الحقيقة فحسب، وهدف الدين هو الطاعة والتقوى فحسب».

إن نقد «المدينة» الدنيوية يتواكب لدى سبينوزا مع نقد «المدينة» الإلهية. فالجزء الثالث من كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» (من الفصل السادس عشر إلى العشرين) مُكَرَّس للبرهنة على أن للدولة أساساً طبيعياص وعقلياً، وليس لاهوتياً. ومع أن سبينوزا يظهر أكبر احترام للسلطات القائمة, فإنه يعلن تفضيله لنظام ليبرالي، لاسيما في المسألة الدينية.

والعنوان المفصل لكتابه غني بالإيضاح:

ولعل «دراسة لاهوتية سياسية تتناول أبحاثاً عدة تَبَيِّن فيها لا مجرد كون حرية التفلسف منسجمة مع التقوى ومع سلامة الدولة وأمنها، بل أيضاً أنه لا يمكن تقويضها دون أن يتهدم في الوقت ذاته سلام الدولة والتقوى بحد ذاتها».

وبنظر سبينوزا إن المشكلة الدينية والمشكلة السياسية هما وجهان لمشكلة واحدة: والمهمة هي طرد الخوف والبغضاء ورد العقل إلى الأرض (ينظر هوبس)؛ ويجب أولاً تخليص الدين من سرّه، وإدخال المحاكمة الحرة إلى الموضوعات الدينية، وتبيان أن الناس يُحْكَم عليها بأعمالهم كما يُحْكَم على الأشجار بثمارها: «إنني أصل في النهاية إلى هذه النتيجة القائلة بأنه ينبغي أن يُتْرَكَ لكلٍّ واحد حريّتُه في الحكم والقدرة على أن يفهم مبادئ الدين كما يطيب له، وأن لا يُحْكَم على تقوى كل واحد أو عدم تقواه إلا بحسب أعماله».

وكذلك فإن للحرية وجودها من الناحية السياسية. «إنني أُبَرْهِن على أنه ما من أحد مُلْزم، حسب قانون الطبيعة، أن يعيش تحت رحمة إنسان آخر، بل إن كل واحد قد ولد حامياً لحريته الخاصة». حقاً يستطيع الناس نقل حقهم الطبيعي. لكن، «ما من أحد يستطيع أن يتجرد من حقه الطبيعي إطلاقاً وهكذا... فإن الرعايا يحتفظون بالتالي دائماً ببعض الحقوق التي لا يمكن أن تُنْتَزع منهم دونما خطر جسيم يعرض للدولة».

ويربط سبينوزا ربطاً وثيقاً بين الدين والسياسة. ويبالغ في ذلك حتى ليعلن في معرض مقاومة استقلال الكنائس - أن الملوك «الحكام» هم المؤتمنون والمفسرون لا للقانون المدني فحسب، بل أيضاً للقانون المقدس. فهو يسند إذن إلى «الملوك»، سلطات واسعة جداً، ومتخذاً عبرة من الحكومة الهولندية فإنه يوليهم ثقته لكيلا يسيئوا استعمالها. وتنتهي «الدراسة» بإعلان الثقة بحكمة الحكومة الهولندية وبنشيد يحي فيه التسامح وحرية التفكير.

ويعلن سبينوزا بوضوح قلة ميله لأنظمة الحكم الملكية: «ويلمس المرء كم هو مضر بالشعب، الذي لم يَعْتَد قط على السلطة الملكية والذين يملك دستوراً, أن يُحْكَم حكماً ملكياً». وهو يقول فيما بعد بقليل إن الحكم الديموقراطي هو «الأقرب إلى الحالة الطبيعية».

البحث السياسي

والعنوان الكامل هو: «بحث سياسي نبرهن فيه بأية طريقة علينا أن نبني المجتمع الذي يسوده الحكم الملكي، وكذلك الذي يحكم فيه الكبار، لكيما لا ينحط إلى طغيان، ولكي يظل أمن وحرية المواطنين في مأمن من الانتهاك». في هذه المرة تتكامل سياسة سبينوزا مع جملة مذهبه الفلسفي: لا يمارس الناس حقوقهم تماماً إلا إذا انضموا إلى جماعة تكفلها. «إن كل إنسان، بقدر ما ينشط حسب قوانين الطبيعة، فإنه ينشط حسب الحق الأسمى للطبيعة وله من الحق بقدر ما عنده من القوة». وإن أفضل الدول هي تلك التي يعيش فيها الناس باتفاق متبادل، وتلك التي تكفل الأمن والسلم. إذن يحكم سبينوزا بجماعات منسجمة قومية ودولية، تتطابق فيها القوة مع الحق، ولا تكون فيها القوة إلا تجلياً للحق.

2- جيل جديد من المتحللين

يقف سبينوزا بين جبلين من «المتُحَلِّلين»:

- جبل غاسَّندي ونودي ولاموث لوفاير، الذي انطفأ نحو عام 1660 والذي يؤلف «مؤخرة جيوش عصر النهضة». وهو جيل محافظ من الناحية السياسية, ومُلْتَفَتٌ إلى الماضي، وساعٍ لترميم الذرية الأبيقورية والأخلاق الرواقية والبيرونية الريبية.

- جبل المجدّدين، الذي فرض نفسه نحو عام 1685 مع سان ايفرموند وفونتنيل وبيل والذي يؤذن بفلاسفة القرن الثامن عشر.

وانتشر فكر جديد في فرنسا وخارج فرنسا، لاسيما فيما بين المُبْعدين والمهاجرين. وخضع الجيل الجديد لتأثير ديكارت وسبينوزا، ولكن لا للديكارتية الصرفة ولا للسبينوزية الخاصة؛ إذ أن ديكارتية آخر القرن هي ديكارتية، محرفة متجهة نحو القول بإله ما، بينما ظهرت أسطورة سبينوزا، الملحد الفاضل.

إن سان ايفرموند (1616-1703) saint-Evremond، الذي لجأ إلى إنكلترا بعد أن عارض مازاران، عرف سبينوزا في هولندا. وتكون فكره نحو عام 1640 في عهد غاسندي، وكانت سمته السائدة هي الأبيقورية: اللذة هي «الغاية الحقيقية التي ترجع إليها جميع أفعالنا». وسان ايفرموند معاد لكل تزمت dogmatisme بما في ذلك التزمت الديكارتي. ومن الناحية السياسية، فهو رجل الحلول بالتسوية، وهو وإن أدان الاضطهادات الدينية فإنه يشجب روح التشيع و«حب الفرقة» بين الناس.

وكان فونتيل (1657-1757) Fontenelle أحد المؤلفين الذين أعجب بهم عصرهم أيما إعجاب. وهو رجل حكيم ومتماسك تماماً، وهو يشبه، على ما قال انطوان آدام، إلى «M. Teste» عين. هذا وإن كتابه «تاريخ وسطاء الغيب» (1686) هو عمل نقد حر، إلا أن نقد فونتنيل لا يصدر عن عقلانية جافة. أما فلسفته فهي فلسفة الوهم الأبدي؛ كلمتها الأخيرة هي العودة إلى الطبيعة.

بيد أن فونتنيل وإن لم تفته الجرأة عندما يتكلم عن الدين، فإن أفكاره السياسية معتدلة للغاية. وما هذا «المتحلل» بثوري قطعاً؛ فهو حريض على النظام، ونصير سلطة قوية؛ وملكه المفضل هو بطرس الأكبر.

أما بيل (1647-1706) Bayle، هذا البروتستانتي اللاجئ إلى هولندا، فإن أعماله أثرت في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً، وقد دعاه فولتير بـ«بيل الخالد».

وأشهر مؤلفاته هي:

1682: «أفكار شتى حول المذنب» (ضد الخرافة؛ فلننظر فينلون ضد وسطاء الغيب).

1686: كتابات أوحاها نقض مرسوم نانت، لاسيما «حال فرنسا الكاثوليكية بأسرها تحت حكم لويس الكبير», و«تعليق فلسفي على كلام يسوع المسيح»: «اقسرهم على أن يدخلوا» ينظر: «بحث حول التسامح» «لوك، الذي جاء بعده بثلاث سنوات). وعلى الأخص عام 1697 القاموس التاريخي والنقدي، الذي يؤذي بالموسوعة.

إن بيل ذو فكر نقدي لكنه مهتم اهتماماً عميقاً بالتسامح والسلم. فهو يرد على جوريو الذي يدفع البروتستانت إلى الثورة العامة بنداء إلى الهدوء.

وبيل عالمي cosmopolite بصورة جذرية «انظر كتابه «أبناء جمهورية الآداب»، لكن ينبغي أن نشير، عنده كما عند فونتنيل وكما عند المُتَحَلِّلين في زمن ريشيليو، إلى التفاوت بين جرأة الفكر الديني واعتدال الفكر السياسي. فبيل هو بالأحرى محافظ, وبالأحرى ملكي؛ وهو نصير حكم «يوزع بحكمة العقوبات والمكافآت دون أن يكون عالة على شعبه». وتصدر سياسته عن اختبارية مستنيرة. هذا وإن بيل قد أثر فيمن تلاه بمنهجة أكثر مما أثر بأفكاره. فإذا ما كان منهجه شبه ثوري، فإن أفكاره شبه محافظة، على الأقل في المضمار السياسي. وسوف يقدم القرن الثامن عشر حالات عدة مماثلة، بدءاً بفولتير.

3- العقلانية الميتافيزيكية والعالمية (الكلية) عند ليبنتز

إن ليبنتز Leibniz (1646-1716) مفكر كلي حقاً، فهو عالم رياضيات وفيزيائي وعالم نفس ومنطقي وميتافيزيائي ومؤرخ ورجل قانون وعالم لغة وديبلوماسي وعالم لاهوت وعالم أخلاق. ولقد أراد أن يمارس تأثيراً سياسياً، وحاول أن يستميل لأفكاره لويس الرابع عشر وملك السويد شارل الثاني عشر وبطرس الأكبر الذي كانت له معه ثلاث محادثات في الأعوام 1711 و1712 و1716، وفي فترة عنَّ له فيها أن يكون «صولون روسيا».

هذا وإن ليبنتز، المتدين بعمق، لم يكن ورعاً البتة: إذ كان يُعَدُّ في بلاط هانوفر جاحداً غير مؤمن. وكانت ديانته مزيجاً من التصوف والعقلانية, توفق بين العلم والإيمان، وكان وجود الله بنظره المقتضى الأعلى للعقل.

كذلك يعتقد ليبنتز بحق طبيعي ولكنه يفهمه على نحو مغاير تماماً لبوفندورف الذي لم يكن له إلا القليل من الإعجاب («Vir parum jurisconsullus et minime philosophus») بينما يطري «القاموس العجيب» لِبيل. وعلى النقيض من بوفندورف الذي يتشبث بالفصل بين الحق الوضعي وعلم اللاهوت، كان ليبنتز يبحث في الله ذاته عن أساس الحق الطبيعي. فهو يرى في الله مبدأ كل نظام، لا لأن النظام خلقه الله بل لأن النظام كائن في الله.

ويميز ليبنتز ثلاث درجات من الحق الطبيعي: الحق بالمعنى الدقيق (عدم الضرر بأحد، «neminemlaedere»، ثم الإنصاف «suum cuique tribuere»، معاملة كل إنسان حسب استحقاقه) وأخيراً العدالة الشاملة («pievivere»، الحياة بتقوى) التي تقوم على حب النظام الذي أقامه الله وعلى أن يصير المرء عضواً فعّالاً في «المدينة المثلى». ويظهر الله في هذا المذهب بأنه «العقل» الكامل، ولقد كتب ليبنتز في مقدمة كتابه «علم

الإلهيات» صفحات تبشر معاً بالدين الطبيعي وبنفعية القرن الثامن عشر[1]: «عندما يقوم المرء بواجبه ويطيع «العقل»، فإنه يتبع أوامر «العقل» الأسمى ويوجه جميع نواياه إلى الخير العام الذي لا يختلف قطعاً عن مجد الله؛ ويجد المرء بأن المصلحة الخاصة العظمى لا تتحقق إلا بالالتصاق بالمصلحة العامة، بل يُرِضي المرء نفسه عندما يُسَرُّ في تأمين الميزات الحقيقية للبشر».

فالانسجام هو إذن الحقيقية الميتافيزيكية الأسمى، ويبدو الكون كجوقة موسيقية واسعة «يرجع لنظرية «الجوهر الفرد» la mondade) وسياسة ليبنتز، على صورة ميتافيزيقاه، هي سياسة توفيق ووحدة. وهو يقترح في عام 1670 نوعاً من الاتحاد لدول ألمانيا في المذكرة التي ألّفَها من أجل الناخب في مدينة ماينس Mayence بناء على طلب من البارون دو بوان بورغ Boinebourg: «مذكرة حول تقوية الإمبراطورية: تأملات في وسائل توطيد الأمن العام، الداخلي والخارجي، والوضع الحالي للامبراطورية، على قاعدة أمينة، في الظروف الحاضرة».

ويفكر ليبنتز كرجل وطني ألماني، وتصوراته الاقتصادية حمائية، وتسوِّغ سيطرة الدولة. ويلاحظ بول جانيه في عمله بذور اشتراكية الدولة بل لا يتردد في التأكيد بأن الاستبدادية المستنيرة لفردريك الثاني هي النظام الذي يتفق على أفضل وجه مع ممثله الأعلى السياسي.

بيد أن هذا التأكيد يهمل المطمح الأعمق لليبنتز، ألا وهو مطمع الوحدة. ففي الواقع، ليس الشعور القومي بنظر ليبنتز إلا وسيلة لبلوغ الشعور العالمي ـ الكلي. ولقد استبد به حتى الهوس الاهتمام بوحدة الإنسانية، فجعل يفكر وبتأمل في الوحدة الأساسية لِلْغَات، ويتمنى منظمة دولية تستطيع أن تضمن سلام أوروبا وانتشار المسيحية؛ وهو يهتم بالعمل التبشيري لليسوعيين في الصين ويعرض محاسن تواصل الثقافات (رسالة 2 كانون الأول 1697 إلى ب. فيرجوس). ولقد شغف بتحقيق وحدة الكنائس أكثر مما شغفه

(1) إن تعبير الدين الطبيعي يتكرر مرات عديدة في «علم الإلهيات» Theodicee.

السلام السياسي؛ من هنا أتــت مراســلاته الطويلــة والعقيمــة في النهايــة مــع بوسييه، تلك التي بدأت في عام 1678 ولم تنته إلا في عام 1701.

هكذا، مع أن فكر ليبنتز كان دينياً للغاية وألمانيّاً جـداً، فإنـه يـنم عــن عقلانية وإناسية عالمية كوسموبوليتية كانت إيذاناً بمجيء عمـل الموسـوعيين وفلسفة عصر «الأنوار».

* * *



القسم الثالث

الأفكار السياسية

في إنكلترا قبل ثورة 1688

بعد إعدام شارل الأول، يشهد المرء نمو هذه الفكرة ـ وهي فكرة ضمنية عند هوبس- القائلة إن المؤسسات السياسية والاجتماعية لا تُعَدّ إلا بقدر ما تحمي المصالح الفردية وتضمن الحقوق الفردية. فهذه النزعة المسيطرة هي التي قادت سواء إلى الرجعى[1] La Restauration في عام 1660 أو إلى ثورة 1688. فالنفعية سادت قبل أن صيغت بصورة رسمية.

وفي وجه هذه النفعية، التي ظهرت على السواء في بورجوازية الأعمال وفي الأرستوقراطية العقارية، قامت معارضة الراديكالية الديموقراطية لأنصار التسوية أو التساوي Niveleurs والأفكار Theses الجمهورية التي أيدها بعض المفكرين المعزولين؛ إلا أن المعارضة ربما كانت ظاهرية أكثر مما كانت واقعية.

أ- جذرية أنصار التسوية

ظهرت حركة «أنصار التسوية» Niveleurs على الأخص في جيش كرومويل؛ ولقد شكلوا حزباً حقيقياً ما بين عام 1647 وعام 1650؛ وممثلهم البارز جون ليلبورن (1618-1657).

وليس «أنصار التساوي» أبداً هم ممن يطالبون بتقسيم جميع الثروات، ليسوا «مقاسمين»؛ إن المساواة التي يطالبون بها هي مساواة مدنية وسياسية

(1) الرجعي (la Restauration) تطلق على عودة ال ستيوارت إلى الحكم في إنكلترا عام 1660 (المترجم).

صرفة؛ ولا يفكرون بالمناداة بالمساواة الاقتصادية ولا يهاجمون البتة حق الملكية. ويعبر مذهبهم عن وجهة النظر الفردية للحرفيين وصغار الملاكين.

وكان بعضهم جمهورياً، أما معظمهم فلا، والجمهورية بنظرهم وسيلة أكثر مما هي غاية. وهم ينادون بحقوق الشعب الذي ليس البرلمان إلا مندوباً عنه، ويؤكدون بأن كل إنسان له الحق بأن يوافق على القانون عن طريق ممثليه. وكان الجنود يبتغون تمثيلاً للناس كافة، أما الضباط فكانوا من أنصار تمثيل المصالح وهو تمثيل يقتصر على الملاكين.

ويتصور «أنصار التساوي» الأمة كتجمع أفراد أحرار، يتعاونون مدفوعين لدوافع المصلحة الشخصية ويختارون تشريعاً يلبي مطلب الحرية الفردية. وهم يعتقدون بأن الناس لهم حقوق فطرية بحد أدنى من الضمانات السياسية. وفي المضمار الديني، هم قريبون من «المستقلين»، وأنصار للتسامح.

هذا وإن مذهب «المسوِّين» لشائق لأكثر من صفة:

1- فهذا المذهب إن لم يكن تعبيراً عن طبقة، فإنه على الأقل تعبير عن وسط اجتماعي محدد تحديداً جيداً: ألا وهو وسط الحرفيين وصغار الملاكين.

2- بيد أنه لا يُظْهِر أية روح طبقية. إذ يصدر عن فردية نفعية لا تختلف اختلافاً أساسياً عن النفعية البورجوازية.

3- وهكذا لم تلبث أفكارهم السياسية أن ذابت في الأفكار السياسية للبورجوازية، وبعد «الرجعى» la Restauration عام 1660، بدت حركة «أنصار التساوي» ميتة؛ إلا أن ذلك بلا شك لأنها وجدت سبيلاً أوسع في الفلسفة التي سوف يعبر عنها لوك بعد ثورة 1688.

ب- الشيوعية الطوباوية عند ويستنلي

ألف «الحفارون» الجناح الأيسر «للمسوين». واهتموا قبل كل شيء بالاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وأفضل آثارهم تعبيراً عنهم هو كتاب جيرار ويستنلي Gerard Westanley، «قانون الحرية» Law of Freedom (1652).

يقدم هذا المؤلف بداية فلسفة بروليتارية (عمالية)، فإذا كان معظم «أنصار التساوي» من صغار الملاكين، فإن «الحفارون» ينتمون إلى الأوساط القريبة من البروليتاريا (الطبقة العاملة). وإذ وصفوا أنفسهم بـ«أنصار التساوي الحقيقيين»، فإنهم ألحوا على الحق الفطري في الوجود وأظهروا أشد الكره للتجارة؛ وتبعث بعض نصوصهم على التفكير في الـ«مقالة حول التفاوت» لروسو. والهامهم مضاد للاكليروس وديني عميق في آن واحد. وهم يدعون يسوع المسيح بأول أنصار التساوي ويلحون على تفوق الملكية الجماعية المشتركة، إلا أنهم يمتنعون عن التفكير في ثورة عنيفة.

فهذا عمل فريد، مزيج من الطهرية ومن فكر «ما قبل الثماني والأربعين ساعة» للعمل في الأسبوع، إلا أن انتشاره كان محدوداً جداً في إنكلترا القرن السابع عشر.

ج- الاقتصاد واليوتوبيا عند هارينغتون

إن الأفكار الجمهورية لم تتسرب البتة إلى الأوساط البورجوازية والشعبية. إنها ظلت وقفاً على بعض المفكرين المنعزلين، وأبرز هؤلاء هارينغتون Harrington (1611-1677).

ويبدو أن هارينغتون للوهلة الأولى بأنه سابق لعصره على نحو فريد؛ ففي مؤلفه الرئيس «المحيط» Oceana (1656)، يبرز الأسباب الاقتصادية لـ«الثورة الطهرية»؛ وهو ذا يقول بعد الدراسة بخضوع السياسة للاقتصاد، يعرض «الثورة» كنتيجة محتومة لتطور اقتصادي واجتماعي، ويفسر سقوط الملكية بالزوال التدريجي للأملاك الواسعة الكبيرة. وبالتالي يظهر «المحيط» في آن واحد كيوتوبيا وكمحاولة لتحليل الوقائع البريطانية.

بيد أن هارينغتون لا يهتم إلا بالملكية الريفية، ويفلت منه التطور التجاري والصناعي، وهو يظن أن كل سلطة تقوم على ملكية أرض ما. وهو يحكم بـ«دولة متجانسة» («the equal Commonwealth») ويقترح قانوناً زراعياً يحد من الملكية، بحيث توزع ثلاثة أرباع الأرض بين (5000) ملاك أقصى

دخل أحدهم (2000) ليرة إسترلينية، أما الربع الأخير فيجب أن يوزع على بقية السكان. فلم يكن المنشود إذن إصلاحاً يسوي بين الناس: حيث أن حكم الجمهورية يعود إلى الأرستوقراطية الريفية. إصلاحاً يسوي بين الناس: حيث أن حكم الجمهورية يعود إلى الأرستوقراطية الريفية. أما بخصوص هذا الإصلاح الحاسم، فلزام أن يقرره رجل واحد يطبقه دفعة واحدة.

ليس هارينغتون البتة رائداً لماركس. فهو يعجب بمكيافيللي، ومثله الأعلى جمهورية أرستوقراطية على طراز العصور القديمة. وعمله متجه نحو الماضي، لا نحو المستقبل.

ليست النزعة الجمهورية الأرستوقراطية وقفاً على هارينغتون. فهي تميز كذلك عمل ميلتون Milton وعمل الجيرنون سيدني Algernon Sidney. وما كانت للأفكار الجمهورية جذور عميقة في تلك الحقبة؛ إذ أن المذهب الجمهوري في القرن السابع عشر كان مذهباً أرستوقراطياً.

ولم يكن مؤلف «الفردوس المفقود» (1608-1674) منظراً مذهبياً. إلا أن مؤلفاته تؤلف دفاعاً عن الثورة الطهرية وإشهاراً لها، ومرافعة قوية من أجل حرية الصحافة (Aeropagitica, 1644) ومن أجل حرية الضمير. ومؤلفاته الرئيسية الأخرى هي «محارب الأيقونات» l'iconoclaste 1649، و«الدفاع عن الشعب الإنكليزي» (1651) و«الوسيلة اليسيرة والمريحة لإقامة جمهورية حرة» (1660).

أما الجيرنون سيدني (المولود عام 1617 والذي حكم عليه بالموت ونفذ فيه الحكم عام 1683)، فإن مؤلفه الشهير هو دحضه لـ«بطريقية» فيلمر، الذي كان يؤيد الحكم المطلق، ويقيم السلطة الحاكمة على أساس أنها امتداد للسلطة العائلية البدائية على المملكة. إلا أنه في «مقالات حوال الحكم» (التي لم تنتشر إلا عام 1698)، يخالف نفسه ويؤيد مبدأ السيادة الشعبية: إن حرية الشعب تتأتى من الله والطبيعة، لا من سخاء الأمير أو ليبراليته؛ أما «الميثاق الكبير» فهو ليس بحد ذاته إلا إعلاناً لهذه الحريات الطبيعية، ولا

يؤلف الأساس لها. هكذا يظهر لدى سيدني تصور عقلاني للحق الطبيعي، سوف يعطيه لوك شكله الأتم.

ما من شيء أساسي كان يقيم تعارضاً في آخر القرن بين فكر الجمهوريين وفكر أنصار الملكية الدستورية، بين فكر البورجوازية وفكر الطبقات الاجتماعية الأخرى، بين فكر الطهريين وفكر الإنكليكان المعتدلين. هو ذا قد حان زمن الثورات السلمية وتلك التأليفات المعقولة بين الأفكار التي تظهر بأنها تعبر عن رأي شعب برمته. هل ينبغي هنا التذكير بكلمة لورد أكتون Lord Acton: «ليست ثورة عام 1688 إلا إحلالا للحق الإلهي لصغار النبلاء Gentry محل الحق الإلهي للملوك»؟.

* * *

القسم الرابع

لــــوك

ونظرية الثورة الإنكليزية

إن لوك Locke (1632- 1704)، الذي يمكن أن يُعَدَّ كأب للفردية الليبرالية، مارس تأثيراً عميقاً لا على جميع أولئك الذين يؤكدون بأنهم تلاميذه فحسب، بل، وبرد الفعل، على جميع أولئك الذين ينتسبون إلى التراث: فاحتقار لوك بنظر أحدهم: جوزيف دوميستر Joseph de Maistre. هو بداية الحكمة.

ولا يفهم المرء هذا التأثير عندما يقتصر على قراءة كتابه الثاني «بحث في الحكم المدني» (1690) الذي قيل إن لوك كثّف فيه الأساسي من فكره السياسي. ولا يدين عمل لوك بنجاحه إلى قوة شخصية مؤلفة ولا إلى جرأة أفكاره. بل إلى نمط عمله ذاته الذي ظهر في اللحظة المناسبة للغاية والذي كان يعكس رأي الطبقة الصاعدة: إذ أن لوك، منظر الثورة الإنكليزية، يُعبِّر عن المثل العلى للبورجوازية.

لوك وفلسفته

إن لوك طبيب وفيلسوف. وهو ينتسب إلى أسرة طهرية متأثمة ذات أصل متواضع. وكانت صحته ضعيفة، ومزاجه هادئاً. ولقد حاز، حسب رأي بول هازار، على صفات «الرجل المهذب» «Gentlman»: اليسر والتحضر والوضوح.

وبوصفه موضع ثقة شافتسبوري، فإنه ساهم في كفاح حزب الأحرار whigs ضد حزب المحافظين les Tories ونفي إلى هولندا حيث أمضى خمس سنوات، من 1683 إلى 1688. وعاد إلى إنكلترا مع غليوم دورانج وبَرَّر في كتابه الذي ذكرنا الثورة الظافرة.

بيد أن لوك لا يكتفي بأن «يُحَوِّل عارضاً تاريخياً إلى حدث يقوده العقل الإنساني»؛ ويقينا أن سياسة لوك تدين بالكثير للحدث إلا أنها تندرج في فلسفة متماسكة. ولكي يُفَسّر على وجه صحيح ثان «بحث في الحكم المدني»، يجب أن لا نعرف فحسب البحث الأول الذي ينتقد فيه لوك نظريات فيلمر Filmer في سلطة الملوك الأبوية، بل على الأخص «محاولة في الإدراك البشري» (1690) و«رسالة في التسامح» (1689) و«المسيحية المعقولة» (1695). ويجب أن لا ننسى مطلقاً أن لوك بثّ قبل عام 1689 بعض الأفكار التي استعادها في كتابه «رسالة في التسامح».

إن سياسة لوك متضامنة مع فلسفته، التي تغلب عليها الاختبارية وتسمها بسمتها. وفلسفته السياسية، كمجمل فلسفته، تستدعي قوة الواقع، وهذا ما يقوده طبعاً إلى تسويغ الأمر الواقع عندما يبدو له هذا الأمر الواقع معقولاً للغاية. وبرأي لوك أن الإنسان في آخر الأمر كائن عاقل وإن الحرية لا تنفصل عن السعادة. وغاية السياسة هي غاية الفلسفة ذاتها، إنها البحث عن سعادة تكمن في السّلم والانسجام والأمن. هكذا لا سعادة بلا ضمانات سياسية ولا سياسة إلا ويجب أن تسعى إلى نشر سعادة معقولة.

مذهب في الملكية

بخلاف هوبس، يعدّ لوك أن الفطرة l'etat de nature، أو الحالة الطبيعية، هي حالة سليمة، أو على الأقل سلمية نسبياً. وليست الطبيعة بنظره مفترسة كما هي بنظر هوبس ولا كاملة كما هي بنظر روسو. فالفطرة هي حالة واقعية، ووضع قابل للتحسين.

وبخلاف هوبس، هنا أيضاً، يعدّ لوك الملكية الخاصة موجودة في الحالة الطبيعية، وأنها سابقة على المجتمع المدني. وتأخذ نظرية المُلْكِيّة هذه حيزاً كبيراً لدى لوك؛ وهي تشهد على الأصول البورجوازية لفكره؛ وتسهم في تفسير نجاحه.

وبحسب رأي لوك، إن الإنسان «الصنّاع والعاقل»، وليست الطبيعة، أصل كل ما له قيمة تقريباً. إذن المُلكية طبيعية وخيرة لا وهي لا تنفع المالك فحسب بل جموع البشرية: «إن من يمتلك أرضاً بعمله فإنه لا يُنْقِص الموارد المشتركة للجنس البشري بل يزيدها». فالمُلْكِيّة تمنح السعادة، السعادة الكبرى تتوافق مع السلطة الكبرى:

«إن السعادة الكبرى ليست في التمتع بالملّذات الكبرى بل بامتلاك الأشياء التي تُنْتِجُ الملذات الكبرى». هكذا نجد تعريفاً لما يسميه ليوستراوس Leo Strauss بـ«مذهب اللذة الرأسمالي».

وإنه من أجل ضمان المُلْكِيّة يخرج الناس من الحالة الطبيعية ويشكلون مجتمعاً مدنياً «غايته الرئيسة حفظَ المُلكية». ويقول أيضاً لوك: «كل حكم لا غاية أخرى له سوى الحفاظ على المُلْكِية».

وينبغي هنا التنويه بأن لوك يستعمل بلا أي تفريق تقريباً، على ما يبدو كلمات «مجتمع مدني» «societe civile» و«حكم» «gouvernement» إذ أن الحكومة بنظر لوك ليست لتحكم بقدر ما هي أن تدير وتشرِّع.

وما يفتقده الناس في حالة الطبيعة، هو: القوانين والقضاة والسلطة المُنَفِّذة؛ وهذا هو ما يأتيهم به الحكم المدني. فالسلطة السياسية هي إذن عبارة عن وديعة يأتمِن بها ملاكُون ملاكين آخرين سياسيين «political trusteeship»). والحاكمون هم إداريون في خدمة الجماعة؛ وتقوم مهمتهم على توفير الرفاه والازدهار.

السلطة حسب رأي لوك

إن السلطة العليا هي السلطة التشريعية. وجوهرها هو سنّ القوانين، وليس للقوانين أن تلحق أذى بالمُلْكيّات. واختصاصات السلطة التنفيذية محددة أدق تحديد. فهي «سلطة تُمنَح للأمير كيما يؤمن الخير العام في الحالات التي تنشأ عن ظروف غير متوقعة وغير متعينة مما لا يدع سبيلاً لضبطها على وجه أكيد بقوانين ثابتة ولا تتغير».

ويجب ألا تجتمع السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية في يد واحدة، لكن السلطة التشريعية تسمو على السلطة التنفيذية. إنها «الروح التي تعطي الدولة شكلاً، وحياة ووحدة».

إلا أن السلطة التشريعية ليست مطلقة اليدين؛ بل تَحُدُّها الحقوق الطبيعية. «فالسلطة في مبدئها هي سلطة حرية. وهذه الحرية هي حرية لبلوغ السعادة، حرية لبلوغ السعادة بطريق العقل» (ر. بولان). هكذا كل سلطة كيما تكون سياسية يجب أن تكون عادلة أولاً، وبنظر لوك كما برأي كانط فإن مشكلة السلطة إنما هي مشكلة أخلاقية.

مقاومة السلطة

إذا أوقَعَتْ السلطةُ ضرراً بالحقوق الطبيعية، وخصوصاً بالحرية والمُلكية، فإن لوك يعترف للمحكومين بحق العصيان، حق الثورة. بيد أن حق المقاومة حسب رأي لوك مختلف جداً عن النظرية الكالغانية التي ترتكز على السيادة الشعبية. إن استعمال حق المقاومة فيما يرى لوك ليست غايته تحقيق المطامح الشعبية بل الدفاع عن النظام القائم أو إصلاحه. إن نظرية لوك هي ذات وحي محافظ؛ والاعتراف بحق المقاومة هو وسيلة لرد الأمير إلى الصواب وللعمل على احترام القانونية. وهو يتيح إبعاد خطر الثورة الشعبية لكنه لا يؤلف البتة دعوة إلى العصيان. وفي النهاية إن حق المقاومة بنظر لوك هو دعوة للحكمة والتسوية.

التسامح

إن فكر لوك السياسي فكر علماني بصورة جذرية. فهو يفصل فصلاً صارماً الزمني (الدنيوي) عن الروحي (الديني)، وهو، بخلاف هوبس، يعلن أن «سلطة الحكم المدني كلها لا علاقة لها إلا بالمصالح المدنية». وهو يلح على أن الآراء الدينية «لها حق مطلق وشامل بالتسامح».

إلا أن هذه الدعوة للتسامح ليست اعترافاً بالإلحاد. إذ أن لوك يثور ضد أولئك الذين يعدّونه مادياً في مذهبه؛ ويعلن بأنه يؤمن بالوحي؛ ويؤكد بأنه نصير «مسيحية معقولة»، يمكن إثبات عقائدها الأساسية بالعقل. وهو يُكَرّس فصلاً من كتابه «محاولة في الإدراك البشري» للحكم على الحميّة في المضمار الديني.

* * *

وظهر، بعد لوك، في إنكلترا، تيار عقلاني وتأليهي مع كلارك Clark وتولاند Toland (الذي يقذف الكهنة بالشتائم العنيفة)، وكولنس Collins (الذي يفضح شطط التوراة) وشافتسبوري Chaftesbury الذي يقع كتابه «رسالة في الحمية» (1708) بالضبط في الخط ذاته الذي اختطه لوك. ويبين فيه شافتسبوري الفرق بين الحمية الحقة التي تصدر عن عاطفة سلام مع الله. وهو يؤكد تقدم الأخلاق على الدين.

إن لوك، منظر ثورة، إلا أنه ليس ثورياً البتة. وهو يحذر السيادة الشعبية حذره من إطلاق سلطة الملك. وهمُّه الرئيسي هو النظام والهدوء والأمن.

إن المثل الأعلى السياسي للوك يتفق إذن مع المثل الأعلى السياسي للطبقة الوسطى الآخذة في التوسع- وههنا يكمن السبب الرئيس لتأثيره الواسع. إنه دفاع عن الملكية ودعوة إلى الأخلاق، وفيه اهتمام بسلطة حازمة مع ضرورة الرضا الشعبي، وفيه الفردية التي تنحني أمام الأغلبية، وفيه الاختبارية مع العقلانية، وفيه التسامح مع التزمت: ففكر لوك معقد مركب. ونجد فيه موضوعات من العصر الوسيط، ذكرى القانون الطبيعي، وفردية أساسية كما عند هوبس، إلا أنها تؤدي إلى حلول مختلفة. وما من شيء يدل على تطور الأذهان في أقل من 50 عاماً أفضل من الفرق بين عمل هوبس وعمل لوك.

فهذان العملان اللذان تساويا في اهتمامهما بالسلام والهدوء معاً، أفضيا أحدهما إلى السلطة المطلقة والآخر إلى التفوق البرلماني. ولا يُفسّر هذا الافتراق بالاختلافات المذهبية فحسب، بل بالبيئة الاجتماعية لعملين صدر كلاهما عن الفردية: ففي زمن هوبس، تُوَجّبَ على الطبقة الوسطى أن تضع نفسها تحت حماية السلطة؛ أما في عام 1688 فإنها اعتقدت بأنها أضحت من القوة بحيث راحت تطالب بها.

* * *

الفصل التاسع

عصر الأنوار



فلسفة برجوازية

هناك حدث يسيطر على تاريخ الأفكار السياسية في القرن الثامن عشر: ألا وهو نمو البورجوازية في أوربا الغربية.

وينبغي ألا نذكر هنا التقدم التقني فحسب بل أيضاً المناخ العام للاقتصاد، الذي ظهرت فيه العلامات الأولى لـ«الثورة الصناعية»: وهي حقبة طويلة من التوسع البادئ نحو عام 1730، في المضمار الزراعي بادئ ذي بدء (تقدم في العلوم الزراعية وإنتاج متزايد أتاحا تغذية سكان أكثر عدداً)، وظرف مؤات للربح في جميع القطاعات ينشّط المبادلات والفعاليات الصناعية، ونمو المدن والمرافئ، وقوة البحار مجهزي السفن والتجار أولئك الذين يقدم فولتير voltaire مدحهم في «الرسائل الإنكليزية»: «لقد أسهمت التجارة، التي أغنت المواطنين في إنكلترا، في جعلهم أحراراً، ووسّعت هذه الحرية التجارة بدورها، وتكوّنت من ذلك عظمة الدولة». ويحدد نص فولتير هذا المثل الأعلى لطبقة. فهو يطرح في حدود واضحة المعادلات الأربع التي تؤلف دورة التقدم بالنسبة للبورجوازية الأوروبية، وهي: التجارة كعامل ثروة؛ والثروة كعامل حرية؛ والحرية تشجع التجارة؛ والتجارة تيسّر عظمة الدولة.

ويعددّ جوريس Jaures في كتابه «التاريخ الاشتراكي» على نحو مطوّل وغنائي جميع تلك الأسر البورجوازية التي وصلت إلى السلطة الاقتصادية وما فتئت أن طالبت بالسلطة السياسية فكما قال بارناف Barnave: «إن توزيعاً جديداً للثروة يقود إلى توزيع جديد للسلطة».

ولم تكن البورجوازية القرن الثامن عشر هذه متجانسة بتاتاً، فهي وإن كانت آنئذ قوية في أوروبا الغربية، فإنها ما زالت في الحالة الجنينية في بلدان عديدة. وحتى أنها في أوروبا الغربية ذاتها، كانت تتألف من عناصر مختلفة إلى أقصى حد: من موظفين وضباط قائمين بوظائف مشتراة، ومضاربين (نمط

«توركارية Turcaret»)، وماليين فلاسفة (نمط هيلفيسيوس Helvetius)، وتجار وبحارة مجهزي سفن، وصناعيين وتقنيين، وأخيراً مثقفين (ولم يظهر الاسم مثقف إلى مع قضية دريفوس Dreyfus، بل إن الكتابة لم تغد مهنة إلا في القرن الثامن عشر).

وكان جميع هؤلاء البورجوازيين لهم أوضاع مختلفة جداً في المجتمع، لكنهم يعتنقون بعض الأفكار المشتركة. إذ لم تكن البورجوازية طبقة متجانسة، إلا أن المرء يرى ظهور السمات الكبرى لفلسفة بورجوازية. ولم تقدم هذه الفلسفة البورجوازية نفسها كفلسفة للبورجوازيين وحدهم بل كفلسفة لجميع الناس. تلك هي ظاهرة رئيسة ومختلفة جداً عن الظاهرة التي ستحدث بعد قرن: أي عندما سوف تكتسب البروليتاريا الوعي بأنها تشكل طبقة مستقلة، ستتبنى مذهباً بروليتارياً، أي مذهباً طبقياً. وعلى العكس، إن البورجوازية، مع أنها احتفظت بشعور حاد في تسلسل المراتب، قد وضعت مذهباً شاملاً في الفترة ذاتها التي وعت فيها أصالتها الاجتماعية.

هكذا بدأ عصر الكلمات الكبرى: الحرية، التقدم، الإنسان. إذ اكتشف القرن الثامن عشر وجود الإنسان. فلم يكن يتكلم بوسييهBossuet ، في كتابه «التاريخ العالمي»، عن العالم بل عن بعض الأمم المنقرضة، ولم يكن باسكال pascal يتحدث إلا عن البشر قائلاً: «عندما عكفت أحياناً على النظر في مختلف اضطرابات بني الإنسان...، اكتشفت أن تعاسة الناس كلها إنما تأتي من شيء واحد، هو عدم معرفة الخلود إلى السكون في غرفة». وعندما سعى فولتير لتفنيد هذا النص الشهير في كتابه «تأملات في أفكار باسكال»، انتقل من الجمع إلى المفرد: «ولد الإنسان من أجل العمل كما تتجه النار نحو الأعلى والحجر نحو الأسفل. فأن لا يُشغل المرء البتة وأن لا يوجد هما الشيء ذاته بالنسبة للإنسان». وهذا تغير أساسي، يشير كوندورسيه Condorcet إلى أهميته على هذا النحو: «إن فولتير، بوصفه فيلسوفاً، هو أول من قدم نموذج مُجرّد مواطن يضم في أمنياته وأعماله جميع اهتمامات

الإنسان في جميع البلدان وفي جميع العصور، ثائراً ضد جميع الأخطاء، وضد جميع الاضطهادات، ومدافعاً عن جميع الحقائق الإنسانية وناشراً لها».

هكذا تخلط البورجوازية الأوروبية قضيتها مع قضية الإنسانية: «لقد كان أعضاء الطبقة ـ الثالثة في الجمعية التأسيسية بورجوازيين في أنهم كانوا يعدّون أنفسهم بشراً فقط»، هذا ما كتبه سارتر Sartre في «تقديم الأزمنة الحديثة».

1- مذاهب ووقائع

إن كان نمو الأفكار السياسية في القرن الثامن عشر مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي برمته، فإنه يرتبط كذلك بالأحداث التي حدثت في أوروبا وخارج أوروبا.

1- مصاعب الملكية الفرنسية. كانت قد ساهمت النهاية المؤلمة لعهد لويس الرابع عشر Louis XIV بانتشار أفكار جديدة. كما سهل انعدام شعبية لويس الخامس عشر وعجز لويس السادس عشر عن حل الأزمة المالية مهمة الفلاسفة.

غير أن أوائل الثورة الفرنسية أكدّت عمق القناعات الملكية لدى الجماهير الشعبية. حيث اتخذت معارضة السلطة أثناءها شكل معارضة للضريبة ولنظام الأسياد الإقطاعيين أو شكل معارضة للبلاط، ولم تَرْتَدِ مطلقاً شكل معارضة للملكية.

2- التفوق الفرنسي. لقد تأكدّ الرجحان الأوروبي دائماً وتابعت أوروبا فتح العالم. وكانت أوروبا ذاتها إلى حد واسع عبارة عن «أوروبا فرنسية»؛ وتجلى إشعاع اللغة والأفكار الفرنسية في العواصم القصية.

ووُجِدَ ضرب من التباين بين التأثير الفكري والقوة العسكرية والاقتصادية. إذ عانت الجيوش الفرنسية نكسات خطيرة (حرب الأعوام السبعة، خسارة كندا، وإلخ)، وكان الاقتصاد الفرنسي بعيداً عن أن يعرف نمو الاقتصاد الإنكليزي، إلا أنه نادراً ما تم إنكار التفوق الفكري الفرنسي، لاسيما في مضمار الأفكار السياسية.

فلقد أخذت الأفكار السياسية بعداً جديداً؛ إذ كان يفكر الفلاسفة على مقياس أوروبا. وكانت أوروبا مجزأة أكثر من أي وقت على الصعيد السياسي، إلا أنه كان يوجد «وعي أوروبي»، وتوجد فوق الحدود بداية «جمهورية الآداب».

1- الاستبداد المستنير ـ كان القرن الثامن عشر عصر «المستبدين المستنيرين»، مثل: فريدريك الثاني في بروسيا وكاترين الثانية في روسيا وجوزيف الثاني في النمسا وغوستاف الثالث في السويد وستانيسلاس ـ أوغيست في بولونيا، وإلخ.

وانتظمت بين الأمراء والفلاسفة تلك الرقصات التي تحدث عنها بول هازار Paul Hazard، وذلك التبادل في الاحترام الذي شارك فيه فولتير وديدرو Diderot ودالامبير DAlambert، وإلخ. فلقد أقام فولتير في برلين وديدرو في سان بطرسبرغ وكتب دالامبير إلى فردريك الثاني، قائلاً: «إن الفلاسفة ورجال الأدب من جميع الأمم ينظرون إليك، أيها السيد، منذ زمن طويل بأنكم رئيسهم ونموذجهم».

ويجب على تاريخ الأفكار السياسية أن يحتفظ لفردريك الثاني بمكانة واسعة؛ وليس ذلك أبداً بلا شك بسبب أصالة فكر «فيلسوف لا همّ له»، بل بفضل الإعجاب الذي أثاره. وكما هنري الرابع Henri IV، في القرن السابق، نموذج الملوك، فإن فريدريك الثاني قد عُدَّ زمناً طويلاً بأنه المليك الكامل: «كانت تعتقد الفلسفة أنها تستخدم الملوك وكان الملوك هم الذين استخدموها». (هازار)[1].

2- الثورات. انتهى القرن الثامن عشر باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية وبالثورة الفرنسية. وليس من اليسير في هذا الصدد قياس تأثير المذاهب على الأحداث. إلا أن تأثير الأحداث على المذاهب ـ وأكثر أيضاً على الأفكار ـ هائل على وجه جلي.

---

(1) في نظرية الاستبداد المستنير، انظر فيما بعد.

هكذا سنخصص، بعد فصل طويل في فلسفة الأنوار، فصلاً خاصاً عن الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية.

أ- تنظيم الدعاية

من المهم، قبل أن نستعرض بسرعة المواضيع الكبرى في القرن الثامن عشر، أن نشير إلى حدث بُولِغ في جدته أحياناً غير أن أهميته لا تنكر: فلقد انتظم انتشار الأفكار السياسية شيئاً فشيئاً بدقة وجدوى متزايدتين؛ حيث تكاثرت مراكز التفكير وأجهزة النشر والدعاية. وينبغي أن نذكر هنا دور الصحف ودور دوائر المعارف ودور المقاهي ودور الصالونات ودور الجمعيات السرية، ولاسيما الماسونية[1]. لقد استُوردت هذه من بريطانيا العظمى وانتشرت في فرنسا انتشاراً سريعاً: ربما كان عدد المحافل الماسونية حسب الوثائق الماسونية في فرنسا 198 في عام 1776 و629 في عام 1789، والمجموع ثلاثين ألف «أخ» ماسوني: كان مونتسكيو Montesquieu وديدرو ودالامبير وهيلفيسيوس وفولتير وفريدريك الثاني وويلاند Wieland ولوسينغ Lessing وهردر Herder وموزارت Mozart وواشنطون Washington وفرانكلين Franklin وربما كَنْط Kant نفسه ماسونيين.

وإن عبادة الإنسانية هي المبدأ الأول للماسونية. فلقد كتب رامسي Ramsay في «مقالته» لعام 1738: «إننا نريد أن نوّحد جميع الناس ذوي الفكر النير والسلوك المهذب والمزاج الرضي لا بمحبة الفنون الجميلة فحسب بل أيضاً وبما هو أكثر بالمبادئ الكبرى للفضيلة والعلم والدين، حيث تصبح مصلحة «الأخوة» هي مصلحة الجنس البشري بكامله، وحيث تستطيع جميع الأمم أن تنهل من المعارف الراسخة وحيث يستطيع رعايا جميع الممالك أن يتعلموا أن يتحابوا ودون أن يتخلوا عن وطنهم».

---

(1)أو جمعية البنائين ـ الأحرار (المترجم).

وقد تحطمت تماماً الفكرة، التي انتشرت كثيراً نحو عام 1940، القائلة بـ«المؤامرة الماسونية» الموجهة ضد الملكية وفندتها الأعمال الحديث التي تُبرز:

1- الدور الاجتماعي للمحافل الماسونية التي كانت، في مدن المقاطعات تقوم نوعاً بدور «الأندية» الثقافية والاجتماعية.

2- واللامبالاة السياسية أو الولاء الملكي لدى معظم الماسونيين. إذ كتب عام 1958 تيودور رويسن Theodore Ruyssen «قد يبحث المرء عبثاً في المحافل في الفترة ما قبل الثورية عن أقل أثر لمؤامرة مضادة للملكية».

3- وعلى الأخص الصلات بين الماسونية والإشراقية والتنجيم والإخفائية والصوفية.

ج- مفردات جديدة

هذا وإن القرن الثامن عشر لهو فترة ثورة في مصطلح المفردات السياسي. فلم تأخذ كلمة «اجتماعي» معناها الحديث إلا مع «العقد الاجتماعي»، إذ عُدَّتْ الموسوعة (1751 ــ 1772) الكلمة بأنها جديدة وأعطتها معنى مختلفاً عن معناها الحالي؛ وكلمة «رأسمالي» تنتمي إلى مفردات تورغو Turgot، وعبارة «طبقة وسطى» استخدمت في «الجمعية التأسيسية» أثناء نقاش حول ضريبة حق الاقتراع؛ أما كلمة «شعب» التي كان لها عموماً معنى ذميّاً في بداية القرن (فلقد قالت السيدة مدام لامبير Mme. Lambert: «أُسمي شعباً كل من يفكر تفكيراً دنيئاً وعامياً»، فإنها أخذت معنى جديداً ابتداء من عام 1750، وفي نظر محرّري «الموسوعة» إن الشعب هو «الجزء الأكبر عدداً والأكثر ضرورة من الأمة». كذلك اتخذت كلمة أمة Nation وقومي national شيئاً فشيئاً معناهما الطبيعي.

وإن هذا التحول في المفردات لهو علامة تطور جذري في الأفكار. إذ سيطرت بعض الكلمات على العصر: طبيعة، سعادة، فضيلة، عقل، تقدم.

إنها ليست كلمات جديدة؛ وما أبعد أن يعطيها المؤلفون جميعاً المعنى ذاته. ومع ذلك هناك «روح العصر»، واتفاق واسع على بعض المفاهيم الأساسية.

1- العلم والطبيعة

بعد الاكتشافات الكبرى في القرن السابع عشر، كان القرن الثامن عشر على الأخص فترة تطبيقات عملية. إذ أبدى الملوك والفلاسفة شغفاً ملحوظاً بالعلوم: درس فولتير الرياضيات وعمم نيوتن Newton؛ ومارس ديدرو التشريح والفيزيولوجيا والكيمياء؛ واهتم جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau ذاته بعلم النبات. ووجب على العالم أن يكون شاملاً، فليس هنالك من حواجز بين العلوم.

وانتقلت العلوم البيولوجية الأحيائية والتاريخ الطبيعي إلى الصعيد الأول، وكان بوفون Buffon (1707 ـ 1788) أحد العلماء الذين إن لم يكونوا أشد أصالة فهم على الأقل أكثر تمثيلاً لعصره: ولقد ركع جان جاك روسو على ركبتيه ليقبل عتبة بابه؛ وكانت مونتبار Montbard مَحَجّةً.

-وكان علم بوفون وضعياً وعلمانياً، يرفض العلل الغائبة.

-وكان تطورياً؛ إذ يعتقد بوفون بتطور الأنواع، وينبئ مؤلّفه «حقب الطبيعة» بمؤلّف كوندورسيه «مخطط جدول تاريخي لخطى تقدم الفكر الإنساني».

-وأخيراً كان علم بوفون وحدوياً. فهو يؤكد، في كتابه «التاريخ الطبيعي»، الذي ظهرت مجلداته الاثنان والثلاثون من عام 1749 إلى عام 1789، على وحدة النوع الإنساني.

2- السعادة

لم يتحدث هوبس ولا باسكال ولا بوسييه ولا حتى لوك عن السعادة كثيراً. بخلاف ذلك يحتل موضوع السعادة مكانة واسعة لدى معظم فلاسفة القرن الثامن عشر: فهي سعادة التوازن لدى مونتسكيو، وهي سعادة العمل

النافع لدى فولتير، وهي سعادة الحلم لدى روسو، وإلخ. وصاح سان جوست Just_Saint «إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا».

وارتبط ازدهار هذا الموضوع بداهة بتراخي المذاهب الكاثوليكية واتخذا أشكالاً شتى:

-السعادة في الطبيعة؛ سعادة الهواء الطلق (المسير والجبل حسب جان جاك روسو، والجزُر حسب برناردان دوسان بيير، والمرابع حسب ماري أنطوانيت...)؛ وسعادة السفر (مونتسكيو) والمسافر المغترب الذي ينظر إلى العالم بعيون جديدة: ما أسعد السياميين، وما أسعد الفُرس.

-السعادة في الطبيعي؛ فكرة المتوحش الصالح، ظاهرة كذلك لدى مونتسكيو (الرسائل الفارسية) وعند روسو (مقالة في التفاوت).

-السعادة في اليوتوبيا، والدعوة إلى الحكاية: حكاية النحل لـ ماندفيل Mandeville، وأحدوثة سكان الكهوف في «الرسائل الفارسية»، وروبنسون Robinson لـدانييل دوفو Daniel de foe، وغاليفار Gulliver لـ سويفت Swift، وميكر وميغا وكانديد، وإلخ.

-السعادة في الفضيلة، والاعتدال والعقل: إن السعادة تُكتسب وتُستحق؛ إذ يوجد حق في السعادة وواجب على المرء أن يكون سعيداً؛ وتتطابق السعادة الخاصة مع السعادة العامة. وللسعادة قوانينها، وحدُّها العدل. ولا يمكن للسياسة أن تهمل السعادة.

3- الفضيلة

وهناك ضرب من السجال بين القدماء والمحدثين موضوعه تعريف الفضيلة: إذ يحلم الأولون بفضيلة على النمط القديم، على غرار اسبارطة أو روما. ويكرر الآخرون بفضيلة مستحبة، اجتماعية: فالإنسان الأفضل هو الأنفع لمواطنيه. وهكذا ظهر نموذجان من الناس الفاضلين، كاتون Caton وفرانكلين Franklin فإذا ما اختار فولتير بعناد النموذج الثاني، «الإنسان العظيم» ضد «البطل»، فإن عمل مونتسكيو يفصح عن بعض التردد.

أما روسو فهو يقدم أيضاً نموذجاً آخر من الفضيلة؛ فضيلة الإنسان الحسّاس على طريقة أبطال «هيلويز الجديدة» La Nouvelle Heloise وفضيلة سان ـ برو المنفعل دائماً والمفكر دائماً، إن لم يكن العاقل. الحساسية إرهاف للعقل.

وهكذا تعلمنت الفضيلة، ونمت التأليهية، وانفصلت الأخلاق عن العاطفة الدينية. ومن هنا أهمية المناقشات حول الصينيين، التي تمتعت في القرن الثامن عشر بحظوة فريدة.

4- العقل

الأنوار Lumieres، التنوير Aufklarung، الإنارة Enlightenment: تصادف هذه الاستعارة المجازية في جميع اللغات؛ حيث تختلط بموضوع العقل مواضيع العلم والطبيعة والسعادة والفضيلة والحقيقة.

وهناك نصان دالان بين نصوص أخرى:

- هذا التعريف للعقل في «التعليم الشامل Gatechisme universel» لـ سان لامبير: ـ «ماهو العقل؟ ـ هو معرفة الحقائق النافعة لسعادتنا».

- وهذا التعريف للقانون في «الموسوعة»: ـ إن القانون، بوجه عام، هو العقل الإنساني، من حيث أنه يحكم جميع شعوب الأرض؛ ويجب أن لا تكون القوانين السياسية والمدنية لكل أمة إلا الحالات الخاصة المختلفة التي يُطبق فيها هذا العقل البشري».

هكذا ظهرت فكرة عقل شامل، يتيح في الوقت ذاته الوصول إلى الحقيقة والسعادة، وفكرة تقدم محتوم لا يتجزأ: إذ يتواكب التقدم المادي مع التقدم الفكري الذي يتواكب مع التقدم الأخلاقي. وإنه لعلى هذا التصور المادي والبورجوازي قد اعترض روسو باسم العقل ذاته.

5- المنفعة

ابتكر القرن الثامن عشر التفاؤل loptimisme (ظهرت الكلمة على ما يبدو بين 1735 و 1740) ووضع نفسه تحت شارة المنفعة ولقد عرّف بنتام

Bentham المنفعة حوالي آخر القرن على هذا النحو: «هي خاصة شيء ما أو نزعته لأن يقي من بعض الشر أو أن يجلب بعض الخير. والشر هو عناء أو ألم أو سبب ألم. والخير هو لذة أو سبب لذة. وما يطابق منفعة الفرد أو مصلحة الفرد، هو ما ينزع إلى زيادة المجموع الإجمالي لرفاهته».

وليست هذه النزعة النفعية التي تخلط الأخلاق والمصلحة، وتُخضع السياسة للاقتصاد، خاصة بالنفعية الإنكليزية. إذ يصدر عن تصور نفعي للسياسة، بتلوينات مختلفة جداً، فولتير والموسوعيون والفيزيوقراطيون ومؤسسو الاقتصاد الليبرالي، وأنصار الاستبدادية المستنيرة، ودعاة الثورة الأمريكية.

وإن التوافق صارخ بارز بين مؤلفات فولتير وديدرو والموسوعيين وآدام سميث وفرانكلين وبين الأفكار السياسية للبورجوازية كما تجلت في مذكرات أو مراسلات ذلك العصر. ومع أن أعمال فولتير وفرانكلين قلما لها دلالة على صعيد المذاهب السياسية، فإنها أساسية إذا ما بحثنا فيها عن تعبير عن المجتمع.

ولنحذر من أن نتصور أن القرن الثامن عشر يسيطر عليه عملان متعارضان: هما «روح القوانين» أو الليبرالية بلا ديمقراطية، و«العقد الاجتماعي» أو الديمقراطية بلا ليبرالية. فمن جهة ـ على ما سنرى ـ ما أن يوضع هذان الكتابان من جديد في سياقهما، حتى يكفا عن أن يتعارض أحدهما مع الآخر ذلك التعارض المطلق الذي يذكر غالباً. ومن جهة أخرى على الأخص، لا ينتمي مونتسكيو، صاحب قصر لابريد، ولا روسو، ذلك الخادم السابق، إلى تلك البورجوازية الجديدة التي يتجلى مثلها الأعلى السياسي على نحو واسع في فلسفة الأنوار. إن أشهر كتابين في المذهب السياسي في القرن الثامن عشر إن لم يكونا كتابين ضد التيار فهما على الأقل كتابان على هامش الإيديولوجيا السائدة المسيطرة.

وتملي علينا هذه الملاحظات التمهيدية مخططنا:

-**الجزء الأول** : الليبرالية الأرستقراطية، مونتسكيو.

-**والجزء الثاني**: الأطول، انتصار النزعة النفعية.

-**والجزء الثالث** : ثورات وطوباويات (روسو، والإنشاءات الاشتراكية، وأحلام السلام الدائم والتقدم الذي لا رجعة فيه.

* * *



القسم الأول

الليبرالية الأرستقراطية

تقريظ الدستور الإنكليزي

عرفت إنكلترا في القرن الثامن عشر، بعد «الثورة المجيدة»، ما سماه لاسكي Laski بـ«عصر الركود. إذ ظلت الأرستقراطية قوية ذات بأس وأخذ عليها خصومها بأنها تخلط صالح الدولة بصالح الطبقة الحاكمة. وساعدت حركة الأعمال على ستر الجمود السياسي، في ظل عهد جورج الأول وجورج الثاني حتى ذهاب والبول Walpole في عام 1742. إنكلترا تهضم ثورتها، وتشرح لوك Locke، وأضحت الأعمال الأصيلة في النظرية السياسية نادرة.

إلا أن الدستور الإنكليزي مارس إغراء شديداً على القارة الأوروبية، حيث أقام مونتسكيو وفولتير في إنكلترا وعملا من نفسيهما داعيتين لمؤسسات لا يعرفانها معرفة جيدة. ويلح فولتير في مؤلفه «الرسائل الإنكليزية» بصورة خاصة على حرية الضمير والرأي التي تسود، حسب رأيه في إنكلترا. أما مونتسكيو، فسرعان ما أصبح تقريظه للدستور الإنكليزي في «روح القوانين» أمراً كلاسيكياً تقليدياً.

ولم يمكث مونتسكيو زمناً طويلاً في إنكلترا، ولا يبدو أن بولنغ بروك Bolingbroke قد مارس عليه التأثير الذي عُزي إليه أحياناً، ومن جانب آخر لم يكن بولنغ بروك مفكراً كبيراً (حيث قال عنه لاسكي «المهيب التافه» « a solemn trifler»). واستطاع روبير شاكلتون Robert Schacklton، الذي درس عن كثب فهرس لابريد، أن ينوه بأن مكتبة منونتسكيو كانت تحوي القليل جداً من الكتب الإنكليزية (انظر: R.shchleton, Montesquieu, Tow unpubished document French studies,1950).

ويرتكز تقريظ المؤسسات الإنكليزية الذي قام به مونتسكيو على التباس. فهو ينتمي إلى طبقة النبلاء ويدعم قضية رجال البرلمان. وبلا شك أن ليبراليته صادقة وعميقة، لكن هذه الليبرالية تتجه نحو الماضي؛ إنها ليبرالية أرستقراطية وفرنسية، بعيدة جداً عن الليبرالية الإنكليزية، التي هي ذاتها مبتعدة جداً عن الوقائع البريطانية.

1- مونتسكيو :

إن مونتسكيو (1689 ـ 1755) Montesqueu المروج للدستور الإنكليزي، والمنظّر لفضل السلطات، ومريد الليبرالية الكاملة، هو مونتسكيو القريب من لوك Locke...

أما مونتسكيو، صاحب قصر لابريد، والرئيس ذو القبعة الناقوسية لبرلمان بوردو Bordeaui، ومؤلف «الرسائل الفارسية»، فهو مونتسكيو القريب من سان سيمون Saint-Simon..

إن عمل مونتسكيو معقد، وينبغي أن نحترس من ردّه إلى هاتين الصورتين المختصرتين.

1- الإنسان ـ لا يظهر مونتسكيو الإنسان بتاتاً في «روح القوانين» (1748) ولا في «نظرات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (1734). ولكن «الرسائل الفارسية» (1721) قد كتبها رجل يلهو أما مجموعة السيرة الذاتية المعنونة «أفكاري» لهي وثيقة متكلفة شيئاً ما بلا شك، إلا أنها ذات غنى لا مثيل له.

يحرص مونتسكيو أن يظهر فيها كإنسان سعيد («تتعلق نفسي بكل شيء») وجاهز مهيأ («يهمني كل شيء، وكل شيء يدهشني») وسمح («لا أعرف أن أبغض»)، ومتواضع («أيها الناس المتواضعون تعالوا أقبلكم»)، ومتوازن تماماً («ما ألم بي حزن البتة إلا وذهبت به عني ساعة قراءة...»).

إن هذه الحكمة كاملة تقريباً إلى حد الإفراط، بيد أن مونتسكيو يكف من حسن الحظ أحياناً عن مراقبة ذاته، فهو يصيح: «أحب الفلاحين، إذ أنهم ليسوا علماء بقدر كاف كي يسيئوا التفكير». ولا يعتقد بتاتاً بالتقدم («اقتراح الكمال على عصر آيل دائماً إلى أسوأ...») وإنه ليكتب لنفسه بلا غبطة: «إن الروح التجارية هي التي تسيطر في يومنا هذا. وتجعلنا هذه الروح التجارية نحسب أي شيء».

ونصادف في «روح القوانين» أحكاماً مماثلة، لاسيما في الكتاب العشرين: «القوانين من حيث علاقتها بالتجارة منظور إليها في طبيعتها وتمييزاتها». إذ يؤكد مونتسكيو جيداً أن إنكلترا هي «الشعب من شعوب العالم الذي عرف أفضل معرفة أن يفيد في آن واحد معاً من أموره الثلاثة العظيمة: الدين والتجارة والحرية». غير أن أحكامه على التجار لهي أكثر تحفظاً؛ فهو لا يرغب أن يقوم النبلاء بالتجارة ولا يتردد في أن يكتب: «إنه من المضاد لروح التجارة أن تقوم بها طبقة النبلاء في النظام الملكي.. ومن المخالف لروح الملكية أن تعمل فيها طبقة النبلاء بالتجارة. فإن العرف الذي أجاز في إنكلترا التجارة إلى طبقة النبلاء لهو أحد الأمور التي ساهمت أيما مساهمة بإضعاف الحكم الملكي فيها».

إذن يتعارض مونتسكيو مع فولتير في هذه المسألة الأساسية (انظر أعلاه). فهو ينضم إلى معسكر التقاليد. ولم توح التحولات التي حدثت في العالم إلا ردود فعل مترددة، إلى هذا النبيل الساكن في المقاطعات الساخر والمعتدل طبعاً.

2- السياسة في «الرسائل الفارسية» - إن «الرسائل الفارسية» ألهية إنسان سعيد. إذ يُعرّي الفارسيّان، «أوبسك المفكر» و«ريكا الغاسكوني»، مجتمع فترة «الوصاية»؛ ويرفعان جميع الأقنعة؛ وهما ليسا بمغفلين بتاتاً.

هل يكون الناس سعداء بملذات الحواس أم بممارسة الفضيلة؟ يجيب أوبسك Obesek على ذلك بحكاية سكان الكهوف (وهم شعب صغير في بلاد عربية غير واقعية).

المشهد الأول : ملكيّة. إن لسكان الكهوف ملكاً «من أصل أجنبي»؛ يقتلونه.

المشهد الثاني : فوضى. سيطرة الأثرة والمصلحة الخاصة. سلسلة من الكوارث.

المشهد الثالث : ديمقراطية أبوية. توصّل صديقان إلى إقناع سكان الكهوف بأن «مصلحة الأفراد الخاصة توجد دائماً في المصلحة المشتركة». تعاون، وفضيلة، وسعادة مثالية وعائلية. ويصد سكان الكهوف عدواناً إنهم سعداء ولا يُغلبون.

المشهد الأخير : يزداد عدد سكان الكهوف وتبدأ الفضيلة تثقل عليهم. وشاء سكان الكهوف أن يكون لهم ملك واختاروا شيخاً جليلاً شرع هذا الشيخ بسكب «شلالات الدموع» وانتهى بالقبول.

عودة إلى المشهد الأول...

نتيجة ريبية : إن العادات أكثر نجوعاً من القوانين (تصنع العادات دائماً مواطنين أفضل مما تصنع القوانين)، إلا أن الناس يسأمون بأن يكونوا فاضلين، وليس لأفضل النظم إلا وقتاً ما...

ولا شيء يمنع من التفكير بأن مونتسكيو قد وضع هذه الحكاية المرحة جوهر فلسفته السياسية. إلا أنه يبدو دائماً للوهلة الأولى بأن فلسفة «الرسائل الفارسية» هذه تختلف اختلافاً كبيراً عن الفلسفة التي تعبر عنها «روح القوانين» تعبيراً مهيباً.

3- منهج مونتسكيو ـ كيف يُفسر وجود تشريع معيّن في بلاد معينة؟ ذلك هو موضوع «روح القوانين». إذن مونتسكيو يبحث عن نظام معقول ordre intelligible؛ ويحاول أن يميز وأن يعلل.

والسمات الأساسية لمنهجه هي التالية:

أ- حسّ بالتنوع ـ يكمن المسعى الأول للعقل في نظر مونتسكيو في إدراك التمييزات (انظر الأفكار الواضحة والمتميزة لديكارت) مثل مونتسكيو مثل بنجامين كونستان Benjamin Constant وتوكفيل Tocqueville فيما بعد، ومثل جميع كبار منظري الليبرالية، هو متعلق بشغف في تنوع العالم، ولا يخشى شيئاً كما يخشى التماثل. وهو، على خلاف بوسييه Bossuet الذي يكثر من المقارنات، إنما يميز الحكومات حسب الأزمنة وحسب البلدان. وهو يقول «يكمن الحس السليم أكثر ما يكمن في معرفة الفروق بين الأشياء».

ب- النسبية ـ إن القانون في نظر مونتسكيو نظام من العلاقات: «تكمن روح القوانين في مختلف العلاقات التي يمكن أن تكون للقوانين بمختلف الأشياء». علاقات بدستور كل حكم، بالعادات، والمناخ والدين والتجارة، وإلخ.

ج- الحتمية ـ يعتقد مونتسكيو بأن الأشياء لها طبيعة: «إن القوانين، بالمعنى الأشمل، هي العلاقات الضرورية التي تُشتق من طبيعة الأشياء». وهي علاقات ضرورية ولكن ليست علاقات كافية: إذ أن القوانين مركبة، ولا يكفي المناخ ولا العادات ولا «الدستور» لتفسير وضع قطر ما. إن التاريخ معقول، بيد أن الناس يستطيعون صنعه.

د- العقلانية ـ ولو أن مونتسكيو يرفض كل قدرية (وطبعاً كل نزعة عنائية)، فإن منهجه لا يسقط في الاختيارية. فهو يكوّن فكرة سامية عن القانون؛ فالقانون هو ـ أو يجب أن يكون ـ تجسيد العقل: «إنها لفكرة رائعة لأفلاطون القائلة بأن القوانين صُنِعَتْ لتبليغ أوامر العقل إلى أولئك الذين لا يستطيعون تلقيها مباشرة منه».

هـ- الريبية ـ غير أن القانون يسنه المشرعون، وهؤلاء في أغلب الأحيان أدنى من مهمتهم. فهناك عظمة القانون وهناك عجز المشرعين: «لقد كان معظم المشرعين أناساً محدودين وضعتهم الصدفة على رأس الآخرين، ماكادوا يستشيرون إلا أفكارهم المسبقة وأهواءهم ويبدو أنهم لم يعرفوا عظمة صنيعهم ذاتها ولا جدارته».

هكذا يدع منهج مونتسكيو، الدقيق والمتميز، مجالاً للضعف البشري. ولا يمكننا أكثر من ذلك أن نعجب بسمو قصد جعل من مونتسكيو واحداً من مؤسسي علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، إلا أن قيمة المنهج أكثر من قيمة التطبيقات. ويبدو خصوصاً أننا نؤدي خدمة سيئة لمونتسكيو بالإلحاح على «نظرية المناخات» عنده: فمن جهة كانت توجد هذه النظرية قبل مونتسكيو بكثير، ومن جهة أخرى على الأخص لا تدهشنا الآن التأملات التي أوحتها هذه النظرية إليه لا بأصالتها ولا بسدادها (من نمط: «الناس أكثر حيوية في المناخات الباردة» أو «الهنود هم طبعاً بلا شجاعة»).

4- نظرية أنماط الحكم ـ إن نظرية الحكومات، التي يستهل بها «روح القوانين»، هي بلا شك مع فصل السلطات النظرية المعروفة أفضل معرفة من بين نظريات مونتسكيو. إلا أنه من المشكوك فيه أن يكون قد وضع فيها مونتسكيو جوهر فكره السياسي.

يميز مونتسكيو طبيعة كل حكم، وهي ما يجعله ما هو، ومبدأه، وهو ما يجعله يعمل. ويستعرض ثلاثة أنماط من الحكم:

أ- الحكم الجمهوري ـ من حيث الطبيعة: «الحكم الجمهوري هو الذي تكون فيه سلطة السيادة للشعب بهيئته كلها، أو لجزء من الشعب فحسب». هناك إذن شكلان متميزان جداً من الجمهورية، الجمهورية الديمقراطية والجمهورية الأرستقراطية.

- الجمهورية الديمقراطية ـ هي من حيث الطبيعة: إن الشعب بهيئته كلها أي مجموع المواطنين مجتمعين هم الذين يمارسون سلطة السيادة. وهي من حيث المبدأ: الفضيلة، بالمعنى المدني السياسي لا بالمعنى الأخلاقي، أي حق الخيار لكل مواطن أن يُقدم المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة.

والجمهورية الديمقراطية حسب مونتسكيو (الذي لا يميز بوضوح كلمة «جمهورية» من كلمة «ديمقراطية») هي جمهورية على طريقة العصر القديم، متقشفة، وقنوعة، وفاضلة، ومقصورة على مدن صغيرة يستطيع فيها المواطنون أن يجتمعوا في ساحة عامة.

- الجمهورية الأرستقراطية (نمط البندقية). طبيعتها: أن تعود سلطة السيادة إلى «عدد معين من الأشخاص». ومبدؤها: هو الاعتدال في ممارسة التفاوت. ويجب أن تكون الأرستقراطية الحاكمة كثيرة العدد بقدر كاف، ويجب عليها على نحو ما أن تنسي المحكومين وجودها: «فكلما اقتربت الأرستقراطية من الديمقراطية كلما أصبحت كاملة؛ وتصبح أقل كمالاً بقدر ما تقترب من الملكية».

ب- الحكم الملكي ـ من طبيعته: أن واحداً يحكم. غير أن الملكية لا تختلط بالاستبداد. إذ يحكم الملك بموجب القوانين الأساسية التي تُمارس بفضل سلطات متوسطة. «تؤلف السلطات المتوسطة، المرتبطة والتابعة، طبيعة الحكم الملكي». وهذه السلطات أو الأجهزة المتوسطة هي «القنوات الوسطى التي تجري بطريقها السلطة».

أما مبدأ الحكم الملكي: فهو الشرف، أي روح الجماعة، و«الفكرة المسبقة عن كل شخص وكل وضع». «إن طبيعة الشرف هي في طلب التفضيلات والتمييزات». ولا يتحدث مونتسكيو عن فضيلة الأمراء (على غرار بوسييه أو فينلون) ولا عن فضيلة المواطنين، بل عن شرف البعض، فلا يوجد إذن مبدأ الحكم الملكي بين يدي الملك. وهذا تصور للملكية أرستقراطي بله شبه إقطاعي. وعندما تحدث مونتسكيو عن الملكية في الأجزاء الأولى من «روح القوانين» يبدو أنه كان يفكر في الملكية الفرنسية في العصر الوسيط أكثر مما فكر في الملكية الدستورية على الطريقة الإنكليزية.

ج- الحكم الاستبدادي ـ هذا هو النمط الوحيد من الحكم الذي يدينه مونتسكيو صراحة. أما طبيعته، فهي أن واحداً يحكم حسب نزوته، بلا قوانين وبلا قواعد. أما مبدؤه فهو الخوف؛ إذ يعامل المستبد رعاياه كالبهائم.

ولا نجد لدى مونتسكيو أي تمييز بين أشكال للاستبداد مختلفة، ولا أية إحالة إلى «الاستبداد المستنير». غير أن ما يستهدفه مونتسكيو وراء الاستبداد، إنما هي الملكية المطلقة.

إن هذا التصنيف لنماذج الحكم لهو مجرد على نحو مزدوج:

- فهو مجرد عن أنماط الحكم الموجودة في الحقبة التي كان يكتب فيها مونتسكيو «روح القوانين»؛ ولاندخل الملكية الإنكليزية في أية فئة؛ ولم يُقم أيٌّ تمييز بين النظم الملكية المختلفة.

- وهو مجرد من جهة أخرى عن التفضيلات الحميمية لمونتسكيو. فهو يدين الاستبداد قطعاً، ولكن الحكم حسب رغبته لا يطابق، على ما يبدو، النمط الملكي ولا النموذج الأرستقراطي ولا النوع الديمقراطي كما رسمها. ومرة أخرى، يتقدم مونتسكيو مقنعاً، وليس ذلك عندما يقرأ المرء مجموع «روح القوانين» فحسب، بل عندما يقرأ مجموع عمله فإنه يرى تلوح، كصورة متعددة العناصر، تلك الملكية الأرستقراطية، الفاضلة والمعتدلة، التي كان يحلم بها مونتسكيو دون أن يتوهم كثيراً حول حظوظها من التحقيق.

5- الحكم المعتدل ـ يبدو مونتسكيو أقل اهتماماً بشكل الحكم من المؤسسات، وأقل انشغالاً بالمؤسسات من السلوك والعادات. ونحن نصادف النزعة ذاتها عند توكفيل وبريفوست بارادول ورينان.

وإن نظرية مونتسكيو السياسية هي نظرية معادلات («ينبغي على السلطة أن توقف السلطة»): ففصل السلطات، والأجهزة المتوسطة، واللامركزية، والأخلاق هي في نظره معادلات وقوى تحول دون أن تسقط السلطة في الاستبداد.

أ- فصل السلطات ـ لقد أضحى فصل السلطات بفضل مونتسكيو ضرباً من العقيدة: وتفصح المادة (16) السادسة عشرة من «إعلان حقوق الإنسان» «إن كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمانة الحقوق ولا يتحدد فيه فصل السلطات ليس له دستور أبداً».

ولكن في الواقع ليس لمذهب فصل السلطات عند مونتسكيو الأهمية التي عزاها له خلفاؤه. فهو يقتصر على التأكيد بأنه يجب على السلطة التنفيذية

والسلطة التشريعية والسلطة القضائية أن لا توجد بين الأيدي ذاتها، غير أنه لا يفكر بتاتاً بالمناداة بفصل صارم بين السلطات الثلاث، هذا الفصل الذي لم يكن يوجد من جهة أخرى في النظام الإنكليزي.

إن ما ينادي به مونتسكيو هو انسجام بين السلطات، وتخصيص واعٍ ومشترك لسلطة السيادة بين أجهزة ثلاثة، السيادة معاً للقوى السياسية الثلاث وكذلك للقوى الاجتماعية الثلاث: الملك والشعب والأرستقراطية وكما نوه بذلك بشدة ش. ايزنمان Gh.Eisemann، يوجد تطابق بين الأفكار الدستورية والأفكار الاجتماعية عند مونتسكيو: «إذ يظهر جهازه الحكومي كأنه إسقاط على الصعيد الدستوري لصورة المجتمع عنده: ثلاث قوى اجتماعية، وبالتالي ثلاث قوى سياسية تجسدها ـ فالتطابق كامل». وفي الواقع، لا يوجد عند مونتسكيو نظرية (حقوقية) لفصل السلطات، بل تصور (سياسي ـ اجتماعي) لتوازن القوى ـ وهو توازن يرمي إلى تكريس قوة بين القوى الأخرى: ألا وهي قوة الأرستقراطية (فلننظر تحليلات لويس التوسير Louis Althusser في «مونتسكيو، السياسية والتاريخ»، Montesquieu,La politique et Lhistoire,p.u.f,1959, p120.

ب- الأجهزة الوسيطة ـ يعتقد مونتسكيو بالمنفعة الاجتماعية والأخلاقية للهيئات المتوسطة، لاسيما مجالس البرلمانات وطبقة النبلاء.

إن مونتسكيو، بوصفه رئيساً ذا قبعة ناقوسية لبرلمان بوردو، يؤيد بشدة امتيازات البرلمانيين التي يبدو بأنه من جهة أخرى يخلطها مع امتيازات طبقة النبلاء. ولا يتردد مونتسكيو في الدفاع عن شرائية الوظائف: بلا شك يتعلق الأمر بسوء استعمال، إلا أنه سوء استعمال نافع.

وإن مونتسكيو نبيل فخور بنبالته («350 عاماً من النبالة المثبتة») وتبدو له طبقة النبلاء أفضل دعم للملكية، وأفضل ضامن للحرية: «مالم يوجد ملك، لا توجد طبقة نبلاء، ومالم توجد طبقة نبلاء، لا يوجد ملك، بل هناك مستبد». ومن الغريب أن يكون مونتسكيو قد عُدَّ كمعجب بالنظام الإنكليزي، في حين أن فكره راسخ رسوخاً عميقاً في

أقدم التقاليد الفرنسية ـ بيد أنه بلا شك قد قام بالشيء الكثير ليحافظ على هذا الالتباس. هذا وإن الفصل الذي يُستشهد به في أغلب الأحيان من «روح القوانين» هو بلا شك من الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر المكرس إلى الدستور الإنكليزي. ولكن ينبغي أولاً ملاحظة أن هذا الفصل لا يهدف بتاتاً إلى تقديم وصف أمين للنظام البريطاني، إذ أن ما يقدمه مونتسكيو إنما هي إنكلترا وقد جُعلت مثالية ومنمنة، وإنكلترا على الطريقة الفرنسية، مبتعدة جداً عن الواقع التاريخي. ومن جهة أخرى، لا يشغل هذا الفصل حول إنكلترا إلا عشر صفحات في كتاب يعد أكثر من سبعمئة صفحة. فلماذا لا نعلق ذات القدر من الأهمية أو حتى أهمية أكبر على التأملات المطولة حول الحقوق الإقطاعية التي ينتهي بها كتاب «روح القوانين»، وعلى تلك الصفحات الدقيقة التفاصيل عن أصول طبقة النبلاء الفرنسية التي تجعلنا نفكر بسان سيمون وبولعه بالمراسيم؟

ج- اللامركزية ـ إن اللامركزية هي موازن ومعادل ناجع ضد الاستبداد. إن السيد الإقطاعي في «لابريد» له في هذه النقطة الأفكار التي ستكون لصاحب القصر دو توكفيل. وإن لم يكن يتعارض فكر مونتسكيو كثيراً مع فكر روسو (الذي هو أقل حباً للمركزية مما قيل) فإنه يتعارض مع فكر تلامذته «الجبليين» ومع فكر كبار موظفي الملكية.

د- العادات ـ «ينبغي أن لا يعمل الناس شيئاً بتاتاً بالقوانين مما يمكن عمله بالعادات». فالإصلاح الحقيقي ليس سياسياً، بل فكرياً وأخلاقياً. يجب أن لا يسن الناس قوانين ذات كثرة مفرطة، بل الاعتدال هو الفضيلة الرئيسة: «إن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع؛ فالخير السياسي كالخير الأخلاقي يوجد دائماً بين حدين». وإن أخلاق مونتسكيو هي أخلاق الحد الوسط، أو الحد العدل. فإذا ما وضعته اختياراته السياسية ووضعه الاجتماعي في معسكر الأرستقراطية، فإن أخلاقه أخلاق بورجوازية أو على أي حال يمكن أن تتبناها البورجوازية بيسر وسوف تختارها فعلياً.

أما الدين، فهو في نظر مونتسكيو واجهة جميلة (كما في الرسائل الفارسية) ورادع اجتماعي في آن واحد. وإن مونتسكيو، المناوئ للإكليروس وغير المتدين، يبرئ نفسه من أن يكون ملحداً. وهو يعتقد بفائدة الدين من حيث هو «وازع قمع»: «إنه من المفيد أن يعتقد الناس بأن الله يوجد...إذ عندما قد يصبح من غير المفيد أن يكون للرعايا دين، فإنه لن يضحي مفيداً أن يكون للأمراء دين». فديانة نابليون Napoleon لقريبة من دين مونتسكيو.

6- أما الأفكار الاجتماعية عند مونتسكيو:

أ- ما من ثورية في أفكار مونتسكيو الاجتماعية. إذ تقوم الحرية في نظره على نحو أساسي في الأمن: «إن الميزة الوحيدة التي لشعب حر على شعب آخر، هي الأمن حيث كل واحد آمن لا تنتزع منه نزوة فرد ما البتة أملاكه أو حياته». والمساواة المطلقة حلم: «بقدر ما تكون السماء بعيدة عن الأرض، تبتعد الروح الحقيقية للمساواة عن روح المساواة المتطرفة». ويجب أن لا يُخلط الشعب بالرعاع، ومن الفطنة أن يُرفض حق التصويت على أولئك الذين هم في «حالة ضعة» عميقة إلى حد الإفراط؛ «وفي الحكم الشعبي ذاته، يجب أن لا تقع السلطة بتاتاً بين أيدي جمهرة الشعب الدنيا». ولن يقول فولتير وأعضاء الجمعية التأسيسية لعام 1879 شيئاً آخر.

ب- بيد أن مونتسكيو «محافظ مستنير» (J.J.Chevalier) فليس مثله الأعلى هو «دعهم يعملون»، (حرية العمل) لعلماء الاقتصاد الليبراليين ولجميع أولئك الذين سيستنجدون بعمله من أجل الدفاع عن النظام البورجوازي. فهو يرى أن الدولة «يجب عليها أن توفر لجميع المواطنين العيش المؤمّن، والغذاء، ولباس مناسب ونمط عيش لا يخالف دواعي الصحة أبداً» (فلننظرحول هذه النقطة الفصل عن المستشفيات في «روح القوانين»، في الكتاب الثالث والعشرين، والفصل التاسع والعشرين)، إذن يعتبر مونتسكيو أن على الدولة ذاتها أن تقوم بمعاش المرضى والشيوخ والأيتام ويجب عليها أن تفتح أهراءات عامة وأن تكافح البؤس. ويرى ماكسيم

لوروا Maxime Leroy في اهتمامات مونتسكيو هذه بواكير «اشتراكية الدولـة» من النموذج الأبوي.

إذن ليس مونتسكيو سلفاً من أسلاف الأورليانية الليبرالية فحسب. إذ مارس عمله تأثيراً عميقاً على سان جوست، وأثار حماسة مارا Marat حيث أكد «صديق الشعب» في مشروعه للدستور أن مونتسكيو أعظم رجل في العصر.

ذلك هو الالتباس عند مونتسكيو. فقناعاته السياسية هي قناعات الأرستقراطيين الليبراليين وقناعات جميع أولئك الذين يرون في التقاليد الحفاظ على الحرية. إلا أن مونتسكيو كان قد جاء متأخراً جداً أو مبكراً جداً في عصر بورجوازي وقد تبنت عمله ـ وكيفته ـ بورجوازية جذبته باتجاه القيم البورجوازية، في الأمن والسلم ونظام ضريبة حق الاقتراع والنظام الأخلاقي. وهكذا يُعَدّ سيد «لابريد» مؤسساً لنظام ربما كان يكاد يرعبه على وجه أكيد.

ولقد قيل غالباً أن مونتسكيو يعبر عن رأي الأوساط البرلمانية كما يعبر فولتير عن رأي البورجوازية الرأسمالية. ليس هذا القول خطأ، إنما قد يكون من الأصح القول بأن الأوساط البرلمانية جعلت كتابها المفضل وسلاح معركتها من هذا العمل الذي كان يميل بدئياً إلى جانب طبقة النبلاء أكثر من ميله إلى جانب البرلمانات. وبلا شك ظل مونتسكيو أميناً لأصوله البرلمانية، غير أنه قد يكون من التجاهل لحريته في الرأي أن يُرى فيه المدافع الأعمى عن البرلمانات. هو مدافع عنها بالتأكيد، إنما مدافع صاح، وخطر على الامتيازات التي يدافع عنها ومحتقر لها.

وفي الحقيقة دائماً أن البرلمانات، خالطة بعض الخلط حرياتها، أي صلاحياتها، بالحرية، قد استخدمت عمل مونتسكيو استخداماً كثيراً في كفاحها ضد السلطة الملكية، لا بدون أن تشوه اتجاهه ومعناه. ويا له من كفاح عقيم، ومن معركة مؤخرة عرقلت أي محاولة لتحديث الملكية من الناحية السياسية والاجتماعية. إذ أن الأوساط البرلمانية هي التي انتقت من عمل مونتسكيو وبرجزته أي جعلته بورجوازياً.

2- التاريخ والتقدم حسب فيكو

إن فيكو vico، مواطن مدينة نابولي (1668 ـ 1744)، مؤلف يعسر تصنيفه بقدر ما تعسر قراءته. أهم عمل له عنوانه «مبادئ علم جديد متعلق بالطبيعة المشتركة». ولقد نُشر لأول مرة عام 1725 وظهر مع صورته النهائية عام 1744.

يتقارب فيكو أحياناً مع مونتسكيو. إذ كان يطمح الواحد والآخر بتقديم نظرية عامة في المجتمعات والحكم. بيد أن المشابهات بين العملين سطحية، بل لا يبدو أ، فيكو قد مارس تأثيراً عميقاً على مونتسكيو. ولقد ظل أثره مجهولاً زمناً طويلاً؛ ويا لها من مفارقة ظاهرية، أن يكون ميشليه Michelet هو الذي كشف للجمهور الفرنسي عن أهمية هذا الفيلسوف المسيحي بعمق.

من الذائع أن يقال إن «العلم الجديد» وكتب فيكو الأخرى غريبة عن العصر الذي فيه نشأت، بل من العسير جداً بالتأكيد أن نربط عمل فيكو بالتيارات الكبرى لفلسفة الأنوار. فهو لا يدين الفردية فحسب بل يدين أيضاً النفعية التي انتصرت في القرن الثامن عشر، فهو يقول: «ليست النفعية هي المبدأ المفسر للأخلاق، لأنها تتأتى من الجزء الجسدي للإنسان، بينما الأخلاقية خالدة».

وفي الواقع، إن عمل فيكو مميز غاية التمييز لحقبة انتقال ولمجتمع تتخلله قوى متناقضة:

1- فمن نواح عدة، فيكو رجل من الماضي، فهو، بما أنه مسيحي، مقتنع بأن العناية الإلهية تقود العالم؛ «وفلسفة التاريخ عنده هي نظرية لاهوتية في التاريخ». (ب. جانيه P.Janet). غير أن مسيحيته ذات صبغة أفلاطونية. إذ يبحث فيكو عن النظام الخالد للأشياء، «التاريخ» المثالي لـ«القوانين» الخالدة الأبدية التي تخضع لها «مصائر» جميع الأمم، ونشأتها، وتقدمها، وانحطاطها، ونهايتها. وبينما يكثر مونتسكيو من التمييزات، فإن فيكو يمضي لاكتشاف الوحدة. وأحد كتبه الهامة هو الواحد De Uno(1720).

2- وهذا الشوق إلى الوحدة هو بالتحديد ما سيفتن هردر Herder أو ميشيله أو أوغيست كونت. فلقد عثر فيكو على جمهوره في القرن التاسع عشر، إذ أن عمله يسبق عصره.

أ- وإن فيكو، ضد الأفكار الواضحة والمتميزة، يدعو إلى القوى الغامضة، والعواطف العميقة، والخرافات والأساطير. ويعيد الاعتبار إلى التخيل والشعر: فهو مضاد لمذهب ديكارت، وتابع لما قبل الرومانسية.

ب- ويتمتع فيكو بحس التاريخ، فهولا يبحث فيه عن أمثلة في الأخلاق مثل فينيلون، أو تسويغ سياسة ما مثل بوسييه. إذ يظهر له التاريخ على أنه تطور مستمر. وهو يعتقد أن كل شعب يمر بعصور ثلاثة، عصر الآلهة وعصر الأبطال وعصر البشر؛ وتقابل ثلاثة أشكال من الحكم تلك العصور الثلاثة: الحكم اللاهوتي والحكم الأرستقراطي والحكم الإنساني. وينبئ قانون العصور الثلاثة هذا بقانون الحالات الثلاث عند أوغيست كونت Auguste Conte.

ج- التقدم قانون التاريخ؛ إن تطور الإنسانية، في نظر فيكو، ليس له شكل خط مستقيم، بل سلسلة من الدوائر لولبية؟ إذن ليس التاريخ بمنته بتاتاً: فهكذا بعد أن تكون الأمم قد وصلت إلى الديمقراطية، فإن «جميع الأمم سوف تخلد إلى الملكية»؛ ومن هنا ننتقل إلى الأرستقراطية ثم من جديد إلى الديمقراطية. هذا هو قانون العَوْد «ricorsi»، أي العودات.

وهذا التصور المثالي والدوري للتقدم يختلف جداً عن التقدم كما يتصوره الموسوعيون. والكلمة الأخيرة في «العلم الجديد» نداء إلى التقى: «فمن لم يكن تقياً فقد لايمكن أن يكون حكيماً حقاً».

تلك هي السمات الرئيسة لعمل يقع، كعمل مونتسكيو، على هامش النفعية السائدة.

* * *

القسم الثاني

النفعية السياسية

ارتدت النزعة النفعية السياسية أشكالاً مختلفة حسب البلدان وحسب المشكلات التي تتطلب حلاً: فهي سياسة «الحس العام» عند فولتير، وهي خضوع السياسة للاقتصاد عند الموسوعيين وعند ديدرو، وهي خليط من الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسية عن الفيزيوقراطيين وهي نزعة راديكالية فلسفية ومالتوسية ليبرالية في إنكلترا... ويعطي آدم سميث Adam Smith تحليلاً عن «قوة الأمم» ويحاول «المستبدون المستنيرون» توطيد قوة الدولة؛ إذ تتمثل الاستبدادية المستنيرة، في سياق اجتماعي معين، تتويجاً للنفعية السياسية.

1- فولتير أو سياسة الحس العام

ليس فولتير Voltaire (1699 ـ 1778) مُنظراً، بل قد حصل له في أغلب الأحيان أن يناقض نفسه. غير أن مجده كان عظيماً وتضاهي شيخوخته ظاهرة تمجيد عظيم. إذ وجدت البورجوازية الفرنسية نفسها في «فولتير الملك»، وعرف فولتير ما كان يجب لتغذية أسطورته. لاسيما وأن أفكاره السياسية شائقة أكثر مما هي أصلية.

ولقد عبر عنها في أعمال مختلفة لكن على الأخص في «الرسائل الفلسفية» أو «الرسائل الإنكليزية» (1734) التي ساهمت بترويج صورة إنكلترا الحرة في فرنسا، وفي «المعجم الفلسفي» (1769)، وفي رواياته لاسيما الساذج «كانديد» (1759) و«السليم النية» Pingenu (1767)، وفي مراسلاته، وفي «تعليقات على روح القوانين» (فولتير ضد مونتسكيو)، وإلخ.

وهناك شطران واضحان تمام الوضوح في حياة فولتير (كما في حياة هوغو Hugo، الذي تشبه سنونه الأخيرة سني فولتير). كان عمره ينوف على

الستين عاماً عندما أصبح رسول التسامح (قضايا كالاس، سيرفان، دولابـار) وتصدى للسياسة وجهاً لوجه. فلو أنه توفي في الستين من العمر لما كان ترك بلا شك من ذكرى إلا ذكرى فونتني ثانٍ، أبرع وألطف روحانية من الأول.

الديـــن

إن أفكار فولتير الدينية أكثر من أفكاره السياسية. وينبغي أيضاً أن نحاذر من ردّها إلى صيغة مبسطة مثل «محقاً للعار». فلقد بينت جيداً أطروحة رينيه بومو Rene Pomeau، «فولتير والدين» أنها كانت هنـاك لـدى فـولتير أرضـية دينية أصيلة، قلق ميتافيزيكي. ولم يكن فولتير فولتيريـاً علـى طريقـة المـسيو هومای Homais. حيث أن فولتير إنما يشرع بالكفاح باسـم «الحـس العـام»: «يجب على الإنسان أن يريق دمه من أجل أن يخدم أصدقاءه ومـن أجـل أن ينتقم من أعدائه، ومن غير ذلك لا يستحق المرء أن يسمى إنساناً. وسـأموت متحدياً جميع أولئك الأعداء للحس العـام». وسـتحل محـل تعـبير «الحـس العام» هذا عبارة «الحس السليم» حيث سيكثر استعمالها في ظل ملكية تموز (انظر جريدة «الحس السليم»).

والدين في نظر فولتير مرادف للخرافة والتعصب؛ والتعصب الـديني لا يحتمله عضوياً، إذ يسبب له عيد مولد سان بارتيلمي الحمـى، ويـضطره إلى ملازمة الفراش. وعداؤه للإكليروس عداء انفعالي وصاخب معربد. بيد أنه يقر بالمنفعة الاجتماعية للدين (إذا ما كان عندنا بلدة يجب حكمها فلابد أن يكون عندها دين) هذا ما كتبه في «المعجم الفلسفي». وهو يحرص علـى أن يميـز بين الكهنة وبين الدين: «يجب أن يكون للمرء دين وأن لا يـصدق الكنهـة». وليست تأليهيته خداعاً ولا تنازلاً. إن «دينه الطبيعي» هو ديانة معقولـة. «إلـه فولتير هو إله نيوطن، يظهره انسجام الأفلاك، وهو الله الذي يحس به الفكـر لا القلب» (ربومو).

السلطة

«الحرية والملكية، تلك هي الصيحة الإنكليزية...، إنها صرخة الطبيعة». ولكن كيف تُؤمن الحرية، وكيف تُضمن الملكية (وهما مفهومان مترابطان ترابطاً وثيقاً في نظر فولتير)؟

ويمتدح فولتير، في «الرسائل الفلسفية» الدستور الإنكليزي امتداحاً حاراً، إلا أنه يبدو أن ثقته تذهب أكثر فأكثر إلى النظام الشديد: فهو يعتمد على السلطة لتأسيس الحرية.

وعندما يتحدث فولتير عن الحريات فهو يفكر بعامة في الحريات المدنية أكثر مما يفكر في الحريات السياسية. وليس عنده أية ثقة بالهيئات المتوسطة ويدين بقسوة ادعاءات البرلمانيين كما يحكم على اشترائية الوظائف حكماً قاسياً. ويرغب بقضاء خاضع للحكومة وقد أوحى له إصلاح موبو Meauqou بحماسة فائقة.

وهو قد بذل في سبيل عبادة «الملك الصالح هنري» عندما كتب «مدح هنري» La Henriade ورسم لوحة عظيمة لـ «عصر لويس الرابع عشر». «يا لويس الرابع عشر، يا لويس الرابع عشر ألم تكن فيلسوفاً؟...».

الثروة والملكية

لا يعتقد فولتير بالمساواة: «المساواة هي معاً الشيء الأكثر طبيعية، وفي الوقت ذاته الأكثر وهمية». وفلسفته الاجتماعية هي فلسفة ملاّك بورجوازي. إن فولتير، وهو ذاته الغني جداً، يمتدح الترف والثروة في كتابه «رجل المجتمعات» Le Mondain. ويتحدث بنبرة الاحتقار البالغ عن «مقالة في التفاوت» لروستو وبالأخص عن المقطع الشهير حول الملكية: «أول من سيج أرضاً...» «إذ يعلن الشخص المسمى C في الـ A.B.C، إنه يجب أن يكون لصاً ظريفاً قاطع طريق ذلك الذي كتب هذه السفاهة». ويرد A: «إني أظن فحسب أنه صعلوك كسول جداً... ويظهر لي مؤلف ذلك المقطع بأنه حيوان غير اجتماعي للغاية».

ويُعد فولتير أن تراتب الطبقات الاجتماعية حسنة؛ ويجب أن نحاذر من تنمية تعليم الطبقات الشعبية: «يبدو لي أساسياً أن يكون هنالك صعاليك جهلة... ليس العامل اليدوي هو الذي يجب علينا أن نعلّم، بل البورجوازي الصالح، قاطن المدينة.. وعندما يخوض الرعاع في التفكير، فكل شيء إلى ضياع» (في داميلافيل، 1 نيسان 1766).

الإصلاحات

إن سياسة فولتير سياسة مشخصة. فهو لا يرقى إلى الأفكار الجامعة الواسعة، بل يقترح لحياة كل يوم الإصلاحات التي تبدو له ضرورية وقابلة للتحقيق. فالسياسة في نظر فولتير يومية: ويعد الحكم كما هو ويكافح من أجل إصلاحات إدارية ومدنية، مثل: منع التوقيف التعسفي وإلغاء التعذيب وعقوبة الإعدام، وإلغاء الإجراءات السرية، وتناسب العقوبة مع الجنحة، ووحدة التشريع، وإزالة الجمارك الداخلية، وتحصيل أفضل للضرائب، وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية، وضمانة حرية التفكير والتعبير، وإلخ.

تلك هي سياسة فولتير. ما من أحد من معاصريه، لا مونتسكيو، ولا ديدرو، ولا روسو، قد قدم مثل هذه اللائحة من الإصلاحات؛ وما من أحد كافح بهذا القدر كي يجعلها تظفر. وعندما صفق له الناس طويلاً في آذار عام 1778، بضعة أسابيع قبل وفاته، فإن التهليلات لم تُوجه إلى الكاتب فحسب، بل إلى المدافع عن كالاس Calas. ولقد بدأ فولتير بتألق نمطاً جديداً للفيلسوف، وهذا ما سيدعى فيما بعد بـ«الفيلسوف الملتزم».

2- النفعية الفرنسية: ديدرو و«الموسوعة»

إن الموسوعة لهي أفضل وثيقة إجمالية في الأفكار البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، من حيث ابتكاراتها وحدودها. فلقد عرف ديدرو أن يشرك في مشروعه علماء مثل دالمبير dAlembert وبوفون Buffon، ومتمولين مستنيرين مثل هلفيسيوس Helvetius، واختصاصيين في الإلحاد مثل البارون

هولباخ d Holbach، وأشهر ممثلي المدرسة الفيزيوقراطية (إذ أن كيني Quesnay هو الذي حرر مقالي «المزارعون» و«الحبوب»، وكتب تورغو Turgot مقال «المَعَارض»، وفولتير وروس ذاتهما في فترة وجيزة من التعاون.

و«الموسوعة»، بما أنها عمل جماعي، فهي عمل متعدد العناصر بالضرورة، بل ينبغي أن نحاذر من أن نخلط الأفكار السياسية في الموسوعة بأفكار ديدرو، الذي كان، من عام 1745 (عام منح الامتياز) إلى عام 1772 (وقت الانتهاء)، المُحرك الأول الذي لا يني لهذا المشروع الكبير. ولكن مع ذلك، لا نستطيع في إطار هذا الكتاب، إلا أن ندرس معاً ديدرو و«الموسوعة»، محاولين أن ندل على ماهو خاص بديدرو في هذا العمل الذي ما كان ليكتمل بدونه.

أ- المادية والأخلاقية عند ديدرو

ليس من المؤكد أن يكون ديدرو (1713 ــ 1784)، كما يقول إيفون بيلافال Yvon Belaval، الشخص الأكثر تمثيلاً لعصره، لكنه بلا شك الأكثر فيضاً بالحيوية. فلقد تطرق إلى كل شيء، إلى الفنون كما إلى العلوم؛ وخالط جميع الأوساط، في فرنسا وخارج فرنسا، وترك أعمالاً من كل ضرب. وما من لفظ يليق به أفضل من حد موسوعي.

فإن طبيعة ديدرو هي طبيعة حوار (ابن أخ رامو، جاك القدري، وإلخ). وهو حوار بين العقل والحماسة («لذلك الفلاح الداهية الذي ظل كذلك»، على ما كتب بول فيرنيير): «ليس هناك إلا الأهواء، والأهواء الكبيرة التي تستطيع أن تسمو بالنفس إلى الأمور العظيمة». وهو يضم ويخطب ويؤشر، بيد أنه يعرف ما يعمل. ولقد قال عنه غريم Grimm: «لقد منحه القدر أعظم الخيرات، صفاء نفس لا شوهة فيها مع هوى عظيم للمؤلفات العبقرية ولريح الشمال..».

وهو حوار بين النزعة المادية والنزعة الأخلاقية. إذ يذرف ديدرو دموعه أمام لوحات غروز Greuze، إلا أنه صاحب نزعة مادية واثقة مصممة. ويقدر بعضهم (ولاسيما جان توماس Jean Thomas) أن فكر ديدرو قد تطور، وأن

ماديته تراخت وأصبحت إنسانية. إلا أنه في نظر فيرنـيير إن الوحـدة العميقـة لفكره تكمن في مناوأته للمسيحية: «إذ أن ديـدرو يعـارض الأنظمـة الثلاثـة المغلقة لباسكال بثلاث درجات: البحث عن السعادة، والواجب الاجتماعي، والبذل للإنسانية».

هكذا تَنْتُج نزعة ديدرو الإنسانية من نزعته المادية ذاتهـا. فهـو مناوئ بصورة أساسـية إلى الفطريـة، والثبوتيـة، والنزعـة الغائيـة. ويعتقـد بـالتطور والتقدم وإمكان تحويل الكائنات والواجب فيه والإسهام بسعادتها. فالعالم هو آلة وحيدة وفريدة يترابط كل شيء فيها وترتقي فيها جميـع الكائنـات بعـضها فوق بعض أو تنحدر بعضها تحـت بعـض في درجـات لا تُـدرك، بحيـث لا يكون هناك أي فراغ في السلسلة (مقال «حيوان» في «الموسوعة»).

ب- تبعية السياسة للاقتصاد في الموسوعة

«الموسوعة» هي نشيد للتقدم التقني. ففي «المقال الإيضاحي» في عام 1751 يعرب دالامبير عن دهشته من «الاحتقـار» الـذي يكنـه النـاس للفنـون الميكانيكية ولمخترعيها ذاتهم؛ ويلاحظ بدهشة أن «أسماء هؤلاء المحسنين للنوع البشري مجهولة كلها تقريباً، بينما لا يجهل أحـد تـاريخ مدمريـه، أي الغزاة. ومع ذلك ربما يجب البحث لدى الحرفيين عن الـبراهين المعجبـة في حذاقة العقل وصبره وثرواته».

هكذا تجد المهن والتقنيات مكاناً في «الموسوعة» الـتي وُضـعت علـى هـذا النحو تحت شعار المنفعة. والفيلسوف «إنسان شريف يريد أن يُمتع ويُفيد».

ويوجد مذهب النفعية كله في البذرة في «الموسوعة» التي تُتبع السياسة عمداً إلى الاقتصاد. والحرية حسب «الموسـوعة»، هـي الحريـة الاقتـصادية أساساً، حيث أن الحرية السياسية نَفّل عن ذلك: و«إن ما يجب علـى الدولـة تجاه كل عضو من أعضائها إنما هـو تحطـيم العقبـات الـتي قـد تعـوقهم في صناعتهم أو التي قد تحدث اضطراباً في التمتع بالمنتجات التي تكون مكافـأة على ذلك».

ومقال «الإنسان» (الذي حرره ديدرو) مهم جداً. فهو، بعد تعريف عام، يتألف من جزأين: إذ يشير الجزء الأول، المعنون «الإنسان (الأخلاق)»، إلى تفوق الإنسان وقوة العقل. بيد أن الجزء الثاني المعنون «الإنسان (السياسي)» هو ما يجب أن يسترعي انتباهنا بوجه خاص. ففي هذا المقطع الذي يحمل عنوانه كلمة سياسة، ليس هناك من مسألة غير الزراعة والسكان والرفاه والثروة.

-«ما من ثروتين حقيقيتين هناك سوى الإنسان والأرض. لا يساوي الإنسان شيئاً بدون الأرض ولا تساوي الأرض شيئاً بدون الإنسان» (تذكير بالأفكار الفيزيوقراطية).

- «قيمة الإنسان بالعدد؛ فكلما كان المجتمع كثير العدد كان قوياً...» (موضوع القوى كما عند فولتير؛ اهتمامات «ذات نزعة سكانية»).

- «بيد أنه ليس كافياً أن يكون عندنا رجال، بل يجب أن يكونوا حاذقين صناعيين مهرة وأشداء. وسيكون عندنا رجال أشداء، إذا تحلوا بالعادات الصالحة وإذا كان يسهل عليهم الحصول على الرخاء والحفاظ عليه». «وسيكون لدينا أناس مهرة صناعيون إذا كانوا أحراراً». (فهناك صلة بين الصحة، والعادات الصالحة واليسر، وبين العمل والحرية).

هكذا تظهر غاية التنظيم السياسي بأنها الاستخدام الأفضل للناس لكي يؤمن لهم وجود ناعم وتُضمن ثروة الأمة: و«لايسارع المرء للدخول في وضع إلا على الأمل بعيش ناعم. إذ أن التمتع بعيش ناعم هو الذي يبقيه في ذلك ويدعوه إليه. وليس استخدام الناس بصالح إلا عندما يتجاوز الربح نفقات الأجرة. وثروة الأمة هي ناتج مجموع أعمالها بعد تجاوز نفقات الأجرة».

ج- الاستقرار والأمن

هكذا تطرح المشكلات السياسية في «الموسوعة» في حدود اقتصادية، بل تبدو التصورات السياسية لديدرو حائرة جداً. فهي تتأرجح بين الملكية على الطريقة الإنكليزية والاستبدادية المستنيرة، لا بدون تناقضات.

ويسعى المؤلفون من أصحاب النزعة الماركسية أن يغسلوا ديدرو من ذنب الميل نحو الحكم الاستبدادي المستنير، وحقاً قد كتب ديدرو: «إن الحكم التعسفي لأمير عادل ومستنير لهو فاسد دائماً» (دحض هلفيسيوس) وكتب عدة نصوص بالمنزع نفسه. إلا أننا لا نستطيع أن ننسى أماديح ديدرو المفرطة عندما اشترت كاترينا الثانية مكتبته، ولا الرسالة الحماسية إلى الأميرة داشكوف Dashkoff التي يعزو فيها ديدرو إلى كاترينا الثانية «خُلُق بروتوس مع فتنة كليوباترا».

ويبدو حقاً أن مشكلة شكل الحكم قد كانت في نظر ديدرو ثانوية تماماً. والشيء الوحيد الذي يهمه أن يكون الحكم مستقراً وأن يشجع الفعالية الاقتصادية والفنية: «هكذا يتساوى الأمر بعامة بين حكم ما والحياة الحيوانية. فليس الحكم الأفضل هو الحكم الذي يكون خالداً، بل الحكم الذي يدوم أطول مدة وأهدأ بال» (مقال «مواطن»).

إذن ليس الفكر السياسي في «الموسوعة» ثورياً ولا ديمقراطياً. ولا يجري المقال «الملكية» (الذي حرره ديدرو) أي تحفظ على حق الملكية. وليس مقال «الحرية» (الذي حرره جوكور) أكثر جرأة، ونعثر فيه على الإحالة ذاتها إلى الأمن التي لدى مونتسكيو: «إن الحرية السياسية للمواطن هي هدوء الفكر الذي يصدر عن الرأي الذي يكونه كل واحد عن أمنه». والنصوص في المساواة حذرة كذلك: «إن نجاحات الأنوار محدودة؛ ولم تصل بتاتاً إلى الضواحي؛ فالشعب فيها بهيم إلى حد الإفراط. وعدد السوقة السفلة هو ذاته تقريباً على الدوام. والجمهور جاهل وغبي». وكذلك مقال «الدولة» فهو كذلك ذو سمة مميزة: إذ يحدد دولة في ذاتها، مستقلة عن التاريخ والتطور الاجتماعي: «يمكن أن نعرّف الدولة بأنها مجتمع مدني تجتمع فيه كثرة من الناس معاً في ظل تبعية عاهل للتمتع، عن طريق حمايته وعنايته، بالأمن والسعادة اللذين يُفتقدان في حالة الطبيعة».

وقد يكون من اليسير أن نعدد الاستشهادات، ولكن قد ينبغي أيضاً ذكر النصوص التي تدين الاستبداد وعدم التسامح، والتي تمتدح العمل، والتي تطالب بالإصلاحات. وتعبر «الموسوعة» عن قطيعة مع الماضي، في مناخ الرأسمالية في حال التكون. أما فائدتها السياسية الرئيسة فهي في أنها تبين الحدود التي لا تريد البورجوازية الليبرالية أن تتجاوزها أبداً.

د- هلفيسيوس ودولباخ، أو الإلحادية المحافظة.

إن المؤلفات الرئيسة لـ«هلفيسيوس» (1715 ـ 1771) هي «في الفكر» (1758) و«في الإنسان» (1772). أما البارون دولباخ (1723 ـ 1789)، فهو مؤلف «المسيحية السافرة»، و«نظام الطبيعة»، و«السياسة الطبيعية أو مقالة في مبادئ الحكم الحقة»، و«حكم الأخلاق، ايتوقراطياً، أو الحكم القائم على الأخلاق»، وإلخ.

ويجب أن تسترعي هذه المؤلفات المتماسكة اهتمامنا لأسباب شتى:

1- كان لها في القرن الثامن عشر رواج الفضيحة، وعلى الأخص «في الفكر» و«نظام الطبيعة». فلقد انتقد ديدرو هلفيسوس، وانتقد فولتير دولباخ.

2- هلفسيوس ودولباخ رجلان ثريان؛ وكان هلفسيوس مزارعاً عاما.

3- وتقدم أعمالهما، ولاسيما أعمال دولباخ، تعبيراً راديكالياً عن النزعة الإلحادية.

4- وهذه الأعمال الجريئة إلى هذا الحد في المضمار الديني هي من أكثر الأعمال محافظة في المجال السياسي.

5- ويبدي هلفسيوس ودولباخ نزعة نفعية فرنسية تنبئ عن نفعية بنتام.

ولقد اعترف بنتام بالتأثير الذي مارسه عليه عمل هلفسيوس. إذ، عند عند هلفسيوس، كان قد اكتشف صيغة أكبر سعادة لأكبر عدد. وإن عمل هلفسيوس تأمل في أساس الأخلاق. ويُعَدُّ هلفسيوس، نظراً لاهتمامه بإقامة الأخلاق على قاعدة علمية دقيقة، أن المنفعة هي المعيار لاهتمامه بإقامة

الأخلاق على قاعدة علمية دقيقة، أن المنفعة هي المعيار الوحيد المُرْضي. فالإنسان عبارة عن عضوية طبيعية صرفة ويُحكم على الأعمال الإنسانية بأنها صالحة أو طالحة بحسب نتيجتها على سعادة البشر. وتنتج طبعاً عن هذه الأخلاق النفعية سياسة: إذ تكمن الوسيلة الوحيدة لتكوين مواطنين فاضلين في توحيد مصالح الأفراد الخاصة بالمصلحة العامة. ويجب أن يكون الحكم تمثيلياً وتجب الثقة بالدولة من أجل خلق سعادة الناس. إلا أنه يجب أن لا نخلط بين حكم تمثيلي وحكم ديمقراطي: فالإنسان الذي لا ملكية له «لا وطن له». وفي النهاية يقترح هلفسيوس نظاماً رأسمالياً ولا مركزياً، من نمط اتحادي federatif: حيث تصبح فرنسا مقسمة إلى ثلاثين مقاطعة، لكل منها تشريعها، وشرطتها وقضاتها. وقد لا يُمكن لأحد أن يفضي إلى صيغة أكثر وجلاً بالانطلاق من مبادئ أكثر تهديماً.

إن مسعى البارون دولباخ مماثل. فهو يؤكد جهراً إلحاديته وينفلت ضد الكهنة، والآلهة، والملوك: «إن الجهل والخوف هما اللذان خلقا الآلهة». ولكنه ليس نصيراً للثورة بتاتاً ويعلق أهمية قليلة على شكل الحكم ويهتم قبل كل شيء بالسعادة والرفاهية اللتين تبدوان له مرتبطتين ارتباطاً لا ينحل: «لافائدة من المجتمع إلا لأنه يَمُدُّ أعضاءه بالوسائل للعمل بحرية من أجل سعادتهم... فالمجتمع والحكم والقانون لم تَقُم إلا لترسم لنا الطريق إلى الرفاهية، بحيث لا توضع عراقيل قط أمام رفاه الآخرين...». ومن الطبيعي أن يقيم دولباخ تمييزاً بين المُلاك وبين «الرعاع المهبولين الذين، بحرمانهم من الأنوار ومن الحس السليم، يمكن أن يصبحوا في كل لحظة الأداة والشريك المتواطئ للديماغوجيين الدجالين العرابيد الذين قد يريدون بلبلة المجتمع». وهو يعارض الحرية الزائفة القائمة على «مساواة مزعومة بين المواطنين» بحرية «نافعة بقدر سواء لجميع أعضاء المجتمع». وهو ينادي: «علينا أن لا نحتج أبداً ضد عدم المساواة هذه التي كانت دائماً ضرورية والتي هي شرط ولائنا ذاته». لقد استطاع هذا البارون الثقيل أن يثير بعضاً من معاصريه، غير أنه لم يكن من طبيعة أفكاره السياسية أن تهدد النظام القائم.

هـ- المادية والاستبدادية المستنيرة : لاميتري

إن لاميتري La Mettrie (1709 ـ 1751)، اللاأخلاقي في نظر ديدرو، و«المسعور» في نظر دولباخ، قد دفع بالمادية بعيداً أكثر من أي واحد آخر في القرن الثامن عشر. إلا أن تلك المادية التي تعبر عن نفسها على الأخص في «الإنسان الآلة» (1748) إنما تصدر عن رؤية سكونية وآلية؛ إذ أن فكرة الصيرورة الاجتماعية وتأثير المجتمع على الفرد غريبة على لاميتري، بل كان هذا الفيلسوف الجريء سياسياً حذراً للغاية. فهو قد أقام في بلاط فريدريك الثاني وامتدح الاستبدادية المستنيرة: «إن كل ما أرغب به هو أن يكون أولئك الذين يمسكون زمام الدولة فلاسفة إلى حد ما؛ وكل ما أفكر به، هو أنهم قد لا يمكن أن يكونوا كذلك للغاية».

وهو يدين الاستبدادية، لكنه لا يعبر عن تفضيل لهذا الشكل أو ذاك من الحكم، ويحكم بقسوة على الدستور الإنكليزي. ويتكل على حكمة حكم قوي ومستنير لتأمين الاتفاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بين السعادة والفضيلة.

3- الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسة : الفيزيوقراطية

إن مذهب الفيزيوقراطيين مزيج من الليبرالية الاقتصادية والاستبداد المستنير. والفيزيوقراطيون هم وحدهم الذين، من بين جميع منظري المذاهب، يعلنون جهاراً ميلهم إلى «الاستبداد القانوني».

وأشهر منظري المدرسة الفيزيوقراطية هم كيني Quesnay الذي ظهر كتابه في «الحق الطبيعي» عام 1765، والمركيز دو ميرابو، «صديق بني الإنسان»، ومؤلف «الفلسفة الريفية» (1763)، وميرسيي دولاريفيير Mercier de Riviere، مؤلف «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» ولترون La Trosne، مؤلف «المصلحة الاجتماعية» (1777)، ودوبون دونمور Dupont de Nemours، والراهب بودو Baudeau، وإلخ. ولعل أفكار تورغو، من بعض النواحي قريبة جداً من أفكار الفيزيوقراطيين، إلا أنه يعلق

أهمية أقل بكثير مما يعلقون هم على الزراعة، وتفكيره يقترب من فكر آدام سميث. وهو كمناصر لحرية تجارة الحبوب، وإزالة السخرة والجماعات المهنية، قد اصطدم بمعارضة رجال المال ورجال البرلمان والكهنة والبلاط.

وينتظم فكر الفيزيوقراطيين حول مواضيع أربعة كبرى: الطبيعة، الحرية، الأرض، «الاستبداد القانوني».

الطبيعة

يؤمن الفيزيوقراطيون بالطبيعة الكلية ـ الاقتدار، وبوجود القوانين الطبيعية. ومدرستهم هي أحد نتائج مذهب الحق الطبيعي. راجع «الحق الطبيعي» لـ(كيني)، أو «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» لمرسييه دو لاريفيير، وإلخ. ويهتم الفيزيوقراطيون قبل كل شيء بالحقوق الاقتصادية، وبأولها حق الملكية. و«النظام الأساسي» للمجتمعات، حسب ميرسييه دولاريفيير، إنما يُبنى على حق الملكية: «إنه من الطبيعة ذاتها أن يتلقى كل إنسان الملكية الحصرية لشخصه وملكية الأشياء التي اكتسبها بمساعيه وأعماله. وأقول الملكية الحصرية، لأنها، إن لم تكن حصرية، فإنها لن تكون حق ملكية» (مرسييه دلاريفيير). وقلة من المؤلفين دفعت إلى أبعد من ذلك إطلاقية الملكية.

الأرض

إن الملكية العقارية هي الشكل الصحيح للملكية. وخلافاً للمركانتيلين والموسوعيين، يَعدُّ الفيزيوقراطيون أن الزراعة هي الخلافة الوحيدة للثروات. فالتجار والمتمولون غرباء عن «المدينة»، ومتهيئون لانتهاز ارتباكات الوطن كي يغتنوا. فعلى الدولة أن يحكمها الملاكون العقاريون؛ فهم وحدهم لهم وطن؛ فالوطن والتراث يتضايفان.

والمثل الأعلى الاقتصادي للفيزيوقراطيون «مشغل كبير في الزراعة على إرث غني». ويحلمون بزراعة ممكننة ذات مردود عال، و«رأسمالية زراعية» (س. بوغلي c.Baugle).

تحيا الزراعة بالحرية، حيث توجد قوانين طبيعية لا تُخـرق مثلـها مثـل إيقاع الفصول. وليس للمشترع من دور آخر غير التعرف على القوانين الطبيعية وإظهارها؛ وهو يقوم بدور كاتب محكمة الطبيعة.

إذن يعادي الفيزيوقراطيون أي تنظيم تقييدي وقد صفقوا إلى إصلاحات تورغو العابرة. والصيغة التي نادوا بها هي «**دعهم يعملـون، دعهـم يمـرون**: اتركوا حرية العمل، اتركوا حرية المرور والانتقال».

«الاستبداد القانوني»

إن الدور الذي يقع على الملك بسيط؛ يجب عليه أن يعمـل أقـل ممـا يمكن. راجع الطرفة المنسوبة إلى كيني:

«ماذا تعمل فيما لو كنت ملكاً

- لن أعمل شيئاً

- فمن سيحكم؟

- القوانين».

والفيزيوقراطيون أنصار للملكيـة المطلقـة: وقـد أعلـن كـيني «فلـتكن السلطة العليا وحيدة وأعلى من جميع أفراد المجتمع ومـن جميـع المـشاريع الجائرة للمصالح الخاصة».

إذن إن النظرية الـسياسية للفيزيـوقراطيين هـي مـا يـدعوه ميرسـييه دو لاريفيير بـ«الاستبداد القانوني». وهذه النظرية مناوئة على حد سواء للـهيئات المتوسطة كما هي مناوئة لمبدأ المساواة السياسية.

لقد سخر فولتير مـن الفيزيـوقراطيين في «الرجـل ذو الأربعـين فلـساً» Lhomme aux quarante ecus، إلا أن نقـده لم يـذهب إلى الجـوهر. ففكـر الفيزيوقراطيين أقرب إلى فكر الفلاسفة على الصعيد الاقتـصادي والـسياسي:

فهناك الاحترام الفائق ذاته للطبيعة والملكية والاهتمام ذاته بزيادة الإنتاج والثروة، والاهتمامات الديموغرافية السكانية ذاتها، والتصورات ذاتها لضرائب حق الاقتراع، والاحترام ذاته للسلطة المستنيرة، والأولية ذاتها للاقتصاد على السياسة. والنقطة الوحيدة الزائغة في المذهب الفيزيوقراطي هي التفوق المعطى إلى الزراعة؛ على أنه يجب التذكير كذلك بأن فرنسا عام 1770 قد كانت أمة زراعية إلى أوسع حد.

4- النفعية الإنكليزية، من لوك إلى بنتام

بينما كان يتكل الفيزيوقراطيون على السلطة السياسية من أجل تأمين تنمية الاقتصاد الفرنسي، نهض الاقتصاد الإنكليزي نهوضاً أسرع بكثير.

والليبرالية الإنكليزية مذهب منسجم، تصدر جميع جوانبه (الاقتصادية، السياسية، الديموغرافية، الإنسانية) عن فلسفة واحدة ذاتها، هي النفعية. وهذه فلسفة فتح سلمي، وفلسفة أمة واعية وعياً تاماً بتفوقها الاقتصادي، وفلسفة لهذه الغاية.

إن بنتام Bentham هو الذي صاغ مذهب النفعية أوضح صياغة، بيد أن هوبس وعلى الأخص لوك ـ على ما رأينا ذلك ـ كانا قد شددا فيما سبق على مبدأ المنفعة. ولم يقم بنتام إلا بأن وضع في مذهب أيديولوجيا إنكلترا الأكثر اهتماماً بالنجوع والرفاه من التأمل السياسي.

وإن «حكاية النحل» (1723) لماندفيل Mandeville تمثل الميثاق الرمزي لهذه النزعة النفعية. فإذا نظرنا إلى خلية وقد أصبحت فيها النحلات فاضلة وقنوعة، ومتقشفة ومحسنة: إنها لكارثة. والنتيجة هي: أن عيوب الأفراد حسنة من أجل المجتمع، وأن أثرة كل واحد شرط لازدهار الجميع. ويبدو أن تأثير ماندفيل كان كبيراً، لاسيما على فولتير، بل يصادف المرء لديه هذه الفكرة القائلة إن الممارسة الواقعية للسلطة إنما تُبنى على القوة الاقتصادية.

أ- سياسية هيوم : الاختبارية و المحافظية

يقيم دافيد هيوم (1711 ـ 1776) David Hume جسراً بين لوك من جهة وآدم سميث وبنتام من جهة أخرى.

وتصدر فلسفته عن النزعة الاختبارية، وهو يُخضع مبدأ السببية إلى نقد شديد. ويستوحي أخلاقه من مفهوم المنفعة، غير أنه يعطي أهمية كبيرة إلى التعاطف La sympathie وسياسته محافظة جذرياً.

والوجه السلبي لهذه السياسة: يكمن في أن هيوم لا يعتقد بالحق الإلهي ولا بالقوانين الطبيعية، الأبدية، المستقلة عن حالة المجتمع. فليست القوانين الطبيعية المزعومة إلا اتفاقات مفيدة نافعة، مفادها استقرار الحيازات (الأملاك)، ومراعاة الالتزامات المتخذة. أما الأساس الحقيقي للحكم فهو العادة.

غير أنه أساس صلب مكين. ويحترم الناس التزاماتهم لأنهم تعودوا ذلك ولأن تلك هي مصلحتهم: إذ بخلاف ذلك لن تقدم العلاقات الاجتماعية أي أمن. وهيوم قليل الاهتمام جداً بمنشأ الحكم والحكومات؛ فالمنفعة في نظره محك المؤسسات.

وبالتالي، استنتاجاته السياسية حذرة للغاية، فهو يقول: «إن للحكم القائم ميزة لا متناهية، لمجرد أنه قائم». وهو يقدم، في كتابه «الجمهورية الكاملة»، وهي ضرب من المشروع الطوباوي، اليوتوبيا، مشروع «دستور»، بنظام حق اقتراع خاضع للضريبة ولا مركزي، ويشبه نظام «المقاطعات المتحدة»: «وتتمثل الوسيلة الوحيدة لجعل الشعب متنبهاً في الحيلولة دون أن ينضم بعضه لبعض ليشكل جمعيات عامة كبيرة». ولايملك هيوم حس التطور التاريخي، وفلسفته السياسية سكونية صرفة.

ولقد قورن هيوم أحياناً بمونتيني Montaigne، إلا أن فكره السياسي إنما يصدر أكثر مباشرة عن هوبس. وهو يهدم مفهوم العقد الاجتماعي، لكنه لا يقع

في الريبية. وإنه من أنصار لا أدري أكثر منه ريبياً، ويتوخى أن يكون قريباً من الوقائع، ومنتبهاً إلى المصالح، ومهتماً بالأمن والاستقرار. فهو يمثل كل ما يكره رؤسو من الأشياء، الذي اختصم معه علانية. وهو ينبئ بيورك Burke (باحترامه للعادة، وبالطابع المضاد للميتافيزيكية في فكره) وكذلك ببنتام (بعقيدته في المنفعة).

ب- الليبرالية الاقتصادية

لم يكن هيوم مر كانتيلياً في المضمار الاقتصادي. فهو، قبل آدام سميث بكثير، نصير لحرية التجارة، وينادي بحكم معتدل، عليه أن يشجع نهوض الطبقة التجارية وأن لا يلجأ إلى الضريبة إلا باعتدال.

إلا أن المثل لطبقة ولشعب في تمام التوسع ذلك هو ما يعبر عنه آدام سميث Adam Smith (1723 ـ 1790) في مؤلفه الشهير «بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها» (1776) ويؤيد فيه آدم سميث قضية الانسجام الأساسي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. وهو يعتقد بالتقدم الاقتصادي الدائم ويعد أن الثروة الحقة تتمثل في العمل الوطني. ويمتدح حسنات المزاحمة والادخار؛ وينتفض ضد اللوائح التنظيمية. ويوافق عمله عصر ثورة تجارية، إلا أنه لا يدرك عصر الصناعة إدراكاً حقاً.

وتعين ليبرالية آدام سميث الاقتصادية وظائف محددة للدولة، مثل تسهيل الإنتاج، والعمل على سيادة النظام، واحترام العدالة، وحماية الملكية. هكذا لا يعني عمل آدام سميث التاريخ الاقتصادي فحسب بل التاريخ السياسي.

إن «البحث في مبدأ السكان» لمالتوس (1766 ــ 1834) هو من عام 1798، حيث تدمغ المالتوسية الليبرالية الإنكليزية بطابع عميق. فالحفاظ على السعادة والرفاه بالحدّ من عدد المستفيدين: تلك هي الفكرة التي أطلقها وتبناها رجال يعلنون انتماءهم إلى الليبرالية الاتباعية أو المستقيمة الرأي كأكثر ما تكون. وعليه، إن نفعية بنتام مالتوسية، بل يشير جون سيتوارت ميل John

Stuart Mil، في كتابه «السيرة الذاتية»، إلى تأثير المالتوسية على الليبراليين الشباب المولودين حوالي عام 1800. وكذلك لاقت الأفكار المالتوسية في فرنسا انتشاراً واسعاً، ففي عام 1858 كتب ج.ج. رابيه J.J Rapet في مؤلف نال جائزة أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية: «يتزاوج العمال بخفة لا تُعذر ومن غير أن يهتموا بمستقبل أولادهم» («كتاب في الأخلاق والاقتصاد السياسي مخصص للطبقات العاملة»).

ولم يفتأ مالتوس يكرر أن «ليس للفقراء أي حق بأن يُعالوا... وليس من قدرة الأغنياء بأن يمدوا الفقراء بالشغل والخبز، وبالتالي ليس للفقراء، بطبيعة الأشياء ذاتها، أي حق بأن يطلبوا ذلك منهم». إذن يوصي القس الفتى الفقراء بالعزوبة إلى أن يستطيعوا إعالة أسرة.

وتقسم هذه النتيجة العالم إلى طبقتين قسمة نهائية: الأغنياء الذين يستطيعون أن يتزوجوا وهم شباب والفقراء الذين لا يستطيعون أن يتزوجوا إلا وهم شيوخ. بيد أنه يجب عدم الخلط بين مالتوس والنزعة المالتوسية، ولا الحكم على مالتوس بموجب «بحث في مبدأ السكان» لوحده. فهو وإن قدم خدمة إلى الطبقة المسيطرة في كتابه «بحث....» الذي كان له دوي كبير، فإنه يقلقها بكتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» الذي يبرز فيه، بعدما قطع مع التفاؤلية الليبرالية، إمكان الأزمات العامة وخطرها. وإن فكر مالتوس، كما قال واحد من أحدث شراحه، لهو قريب هكذا من فكر كينز

Keynes paul lambert preface du livre de joseph stissart, malthus et la population, liege, 1957.

ج- بنتام

ظهرت النفعية في آخر القرن الثامن عشر، بمظهر الفلسفة الرسمية عند: بورك، ومالتوس، وباين، وغودبين، وإلخ.، وهم ينادون جميعهم بمبدأ المنفعة من أجل تأييد قضايا متعارضة متضاربة أحياناً.

والنفعية مذهب حقبة وقطر وطبقة. وهي تتحدر من ضرب من «النيوطونية الأخلاقية»، ومن الرغبة بتفسير مجموع الظواهر الاجتماعية بمبدأ واحد وحيد. والنفعية، بما أنها غريبة عن أي شكل من الرومانسية، إنما هي فلسفة تجارية، وميكانيك، ومحاسبة.

فالأخلاق والمحاسبة، السعادة والمنفعة، مترابطة ترابطاً وثيقاً عند بنتام (1748 ـ 1832). لقد كان في الأصل مهتماً قبل كل شيء بالإصلاحات الاجتماعية (إصلاحات السجون، والإجراءات القانونية والتنظيم القضائي) ولم تكن السياسة في نظره إلا وسيلة لتأمين النظام ولإنجاح الإصلاحات الاجتماعية التي يشغف بها.

ويُعرف بنتام الاقتصاد السياسي على طريقة آدام سميث:

«إنه معرفة الوسائل الخاصة بإنتاج الحد الأعظم من السعادة، بالقدر الذي يكون فيه سبب هذه الغاية الأعم هو إنتاج الحد الأعظم من الثروة والحد الأقصى من السكان». وينشر كتاب «الدفاع عن الربا» ويصرّح بأنه لصالح الحرية الاقتصادية قائلاً: «ليست مهمة الدولة في أن تزيد الثروة أو تخلق رؤوس الأموال، بل في أن تكفل الأمن في تملك الثروة بمجرد أن تُكتسب. والدولة لها مهمة قضائية يجب القيام بها، ولكن الاقتصادية يجب أن تقتصر على الحد الأدنى».

ولقد تطور الفكر السياسي عند بنتام. ففي «فصل في الحكم» (1776)، ينتقد «شروح» بلاكستون وتصور الأحرار Whig؛ ويعرض أن العقد ليس أساس الحكم بل الحاجة الإنسانية؛ إذ أن مصلحة الرعايا في أن يطيعوا الحاكم ذا السيادة ما دام يعمل على سعادتهم وفي كتابه «المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» (1789)، الذي يعرض فيه مشروعات إنسانية إحسانية قريبة من مشروعات بيكاريا Beccaria، يظهر قبل كل شيء مهتماً بالسلم الاجتماعي والنجوع. وهو، بما أنه مثله مثل بورك في معارضة الميتافيزيك، يقدر بأن إعلان الحقوق لعام 1789 شيء عبث.

وإن بنتام إنما يتطـور، جزئيـاً، تحـت تـأثير جـيمس مـل (1773- 1836) James Mill، نحو النزعة الراديكالية الديمقراطيـة. فهـو نـصير لـسلطة قويـة، مسلحة تسليحاً جيداً من أجل العمل (كانت إنكلتـرا في حـرب ضـد نـابليون)، ويؤيد نظرية «الديمقراطيـة التمثيليـة الخالـصة» القائمـة علـى: الاقتـراع العـام، وسـيادة الـشعب، وتبعيـة الحكـام الدقيقـة للمحكـومين، وغيـاب المعـادلات الموزانات والهيئات المتوسطة، ونظام مركزي شديد التركيز.

هكذا، بعـد أن كـان بنتـام بـدئياً مؤيـداً لنظـام قريـب مـن الاسـتبداد المستنير، انتهى إلى نزعة السلطة الـشديدة الديمقراطيـة. إلا أن الديمقراطيـة تظل في نظره مجموعاً من الفرديات، فهـي نـاتج حـساب: «إن الديمقراطيـة ضرورية من أجل التوفيق بين المصالح الفردية لصاحب السيادة العاهل وبـين المصالح الحرفية corporatif للأرستقراطية (أرستقراطية المال).

5- الاستبداد المستنير

يبدو أن تعبير «الاستبداد المستنير» le «despotisme eclaire» قد ابتدعـه المؤرخون الألمان في القرن التاسع عشر. وهو يدل على واقعة تاريخية خاصة بحقبة معينة (النصف الثاني من القرن الثامن عشر) وببلدان معينة (يقع معظمها في أوروبا الوسطى والشرقية).

والاسـتبداد المـستنير لقـاء سياسـة وفلـسفة. حيـث يمتـدح الفلاسـفة الملوك، الذين يطرون الفلاسفة، ولقد أعلن جوزيف الشـاني: «جعلـت مـن الفلسفة المشرع في إمبراطوريتي».

وما من تعريف للاستبداد المستنير يرضـي تمـام الرضـى: «الاسـتبداد المستنير هو جعل الدولة عقلانية» (هـ. بيرين). «كل شيء للشعب، ولا شيء عن طريق الشعب». (ش سينيوبوس). «الأمراء المستنيرون هم أولئك الـذين يتحلون بروح العصر» (م. ليريتييه).

وفي الواقع، للاستبداد المستنير وجوه مختلفة بل يبدو من الضروري القيام بتمييزين اثنين: 1- بين نظرية الاستبداد المستنير وممارسته.
2- بين الأساليب المختلفة للاستبداد المستنير.

فأسلوب فريديك الثاني ليس هو بأسلوب جوزيف الثاني.

أ- نظرية الاستبداد المستنير وممارسته:

يميل بعض الفلاسفة نحو الاستبداد المستنير، ولكن ما من أحد منهم يقدم عنه نظرية كاملة. فلقد كان فولتير وديدرو مدللين عند الملوك، إلا أنهما حاذرا من المناداة بالاستبداد من غير حذر. وهاكم على سبيل المثال ما كتب فولتير في «المعجم الفلسفي» (مقال «الطغيان»):

«في ظل أي حكم طغيان تود أن تعيش عيشاً أفضل؟ ولا في ظل أي منهما؛ ولكن وجب الخيار، فإني أقل كرهاً لاستبداد رجل واحد من كُره استبداد رجال عدة. فالمستبد الواحد له بعض اللحظات الحسنة على الدوام؛ أما جمعية عامة من المستبدين فلا يكون لها ذلك البتة».

ويذهب الفيزيوقراطيون إلى أبعد من ذلك، بل يعرض مرسييه دو لاريفيير في عام 1767 تصوره للاستبداد القانوني في كتابه «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» الذي يضعه ديدرو فوق «روح القوانين». إن مرسييه دو لاريفيير، معتمد سابق، مثله مثل تورغو وسيناك دوميلان، قد كان، مثل تورغو، نصيراً لـ«الإدارة المستنيرة». إلا أن تصوراته، الاقتصادية أساساً، التي يمليها الاهتمام بما نسميه الآن بالإنتاجية، لهي مختلفة جداً عن التصورات السياسية أساساً لفردريك الثاني. ففي عام 1767، حيث كانت قد انتهت حرب السبع سنوات منذ عام 1763، كان فريدريك الثاني في أوج المجد، وكان قد عبّر فيما سبق في أعمال عدة عن أفكاره السياسية. إذن ليست سياسة الفيزيوقراطيين هي التي تُلهم الاستبداد المستنير، بل الاستبداد المستنير هو الذي يعرض نموذجاً عن الفيزيوقراطيين.

ومع ذلك فإن الاستبداد القانوني والاستبداد المستنير إنما يصدران عن مبادئ مختلفة، هي، حقوق الأفراد في الحالة الأولى، وسلطة الدولة في الحالة الثانية. فليس للفيزيوقراطيين أية ثقة في الدولة وصيغتهم هي «الملك يملك، والقانون يحكم». وربما يؤكد فريدريك الثاني أن القانون يملك، ولكن في نظره أن الحكم إنما يقع على كاهل الملك. «فالاستبداد القانوني هو نقيض الاستبداد» (م. ليبرتييه).

إنه إذن يجب البحث لدى الملوك بحدّ ذاتهم عن نظرية الاستبداد المستنير، تلك النظرية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعمل، والصادرة عن العمل.

ب- شكلان في الاستبداد المستنير

1- الدولة حسب فريدريك الثاني ـ لقد عبّر فريدريك الثاني (1712 ــ 1786) عن آرائه السياسية في أعمال عديدة (دون أن نتكلم عن مراسلاته ذات الحجم الكبير): «ضد ماكيافللي» (1740)، و«تاريخ عصري» (1746)؛ و«وصية سياسية» (1752)، و«بحث في أشكال الحكم وواجبات الملوك» (1781)، وإلخ.

إن سياسة فريدريك الثاني هي قبل كل شيء نظرية في الدولة. بخلاف لويس الرابع عشر يميز فريدريك الثاني بوضوح بين العاهل الحاكم وبين الدولة؛ فالحاكم أول خادم للدولة. وليست السلطة الملكية من الحق الإلهي. «إنها ذات أصل إنساني وترتكز على عقد علني صريح... فلقد اختار الناس منهم ذلك الذي اعتقدوا بأنّه الأعدل لكي يحكمهم، والأفضل لكي يخدمهم كأب». هكذا يستطيع العاهل كل شيء. إلا أنه لا يبتغي إلا خير الدولة. فإذا كان السيد المطلق، فإنما ذلك من أجل أن يُعنى عناية أفضل بمصالح الجميع.

فالعاهل الحاكم هو إذن رب عائلة وأب شعبه. ويُظهر فريدريك الثاني، في بداية حياته الملكية على الأقل احتراماً كبيراً للأخلاق (راجع كتابه «ضد ماكيافللي»): «إن الموضوع الرئيس للأمراء هو العدالة.. وإن تثقيف الإنسانية ألطف من هدمها». ويمجد فريدريك الثاني الفضائل السلمية مع أنه يمارس

الفضائل العسكرية؛ ويعدّ عدم تديُّن البارون دولباخ أمراً خطراً ويتمسك بدحضه؛ وأخيراً ينادي بالتسامح في المضمار الديني.

أما في الميدان الاقتصادي، فإن فريدريك الثاني مركانتيلي؛ وهو يهتم قبل كل شيء بالحصول على فائض في ميزان الحسابات؛ ويهتم بتحسين الإنتاج بدون أن يلحق ضرراً بالأوضاع المكتسبة. وهذا النظام محافظ، مع كونه سائراً نحو التقدم. وهذا النظام إمبريالي، من غير أن يكون قومياً ـ لأن فريدريك الثاني يتباهى بأنه أوروبي (م. ليريتييه).

وتحت إلحاح الضرورات العسكرية والمالية، وضع فريدريك الثاني رويداً رويداً مذهب الدولية البروسية، في الوقت ذاته الذي بنى فيه هذه الدولة. و نتج هذا المذهب على نحو أكيد بتأثير الأحداث والمؤسسات والتقاليد البروسية أكثر مما نتج عن تأثير الفلاسفة، ولكن ما من شيء يسمح بالقول بأن فلسفة «الملك الفيلسوف» كانت مجرد «طلاء». فلقد عدّ فريدريك الثاني بلاشك أن الدولة البروسية كانت أكمل تعبير عن فلسفة الأنوار، بل كان عدد من الفلاسفة من هذا الرأي. ولا تكمن المشكلة الهامة في تأثير (محدود جداً) للفلاسفة المستبدين المستنيرين، بل في حظوة المستبدين المستنيرين لدى الفلاسفة، وبصورة أعم، لدى الرأي العام.

2- مذهب جوزيف الثاني ـ لم يكن للإمبراطور جوزيف الثاني (1741 ــ 1790) تصور الدولة ذاته الذي لفريدريك الثاني إطلاقاً. فبعد تمجيد مسوّغ الدولة La raison d Etat، هناك ضرب من الإحسان الإنساني الديمقراطي: «إن الدولة تعني الخير الأكبر من أجل العدد الأكبر.. وهمّي يكمن في أنني لا أستطيع أن أجعل جميع الناس سعداء.. فحراسي هم رعاياي وأمني محبتهم لي».

وانخرط جوزيف الثاني في مشروع توحيد وحاول أن يحقق برنامجاً كاملاً من الإصلاحات التي كان لابد لها أن تجعل من الكنيسة النمسوية كنيسة قومية، مثل: حرية الصحافة، والتسامح بالنسبة لجميع الطوائف، ورحل رهبانيات السائلين، ومنع اللباس الديني، وتسمية الإمبراطور للمطارنة، إلخ. ولكن هذه

الإصلاحات آلت إلى الفشل. إذ أن أقوى المستبدين المستنيرين إخلاصاً لا يستطيع بلا شك أن يترجم إلى وقائع التدابير التي كانت تعبيراً عن مبادئ العصر العقلانية.

إنه من الممكن أن نستخلص بعض السمات المشتركة بين الاستبداد المستنير عند فريدريك الثاني والاستبداد المستنير عند جوزيف الثاني:

- السلطة المطلقة المركزية.
- التسلسل الرتبوي للموظفين.
- «صولة الحكم» (تدخلات الدولة في الميدان الاقتصادي والتربوي والديني).

-المفاهيم الإنسانية المحسنة. وإنها لأسباب اقتصادية وسياسية، أكثر منها أسباب أيديولوجية، تلك التي دفعت إلى هذا التمركز وهذا «التعقيل» للسلطة الذي يتحدث عنه هـ. بيرين. إذ يتعلق الأمر بادئ ذي بدء ببناء دولة قوية، وهو مشروع عقلاني على وجه ممتاز.

ولقد أخضع فريتز هارتونغ Fritz Hartung ورولاند موني Roland Mausnier في «المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية في روما عام 1955» مفهوم الاستبداد المستنير إلى تحليل نقدي. فحسب هاتونغ، إن مفهوم الاستبداد المستنير هو مفهوم مغال: حيث أنها كانت لفريدريك الثاني سياسة داخلية محافظة حتى «الجمود». فلقد أبقى على مجتمع مؤلف من مراتب وهيئات. واحتفظ بمركانتيلية ضيقة. والمستبد المستنير الوحيد الجدير بهذا الاسم هو جوزيف الثاني الذي كانت مشاريعه كذلك فاشلة... والخلاصة، يستنتج هارتونغ، لا يوجد هناك من اختلاف أساسي بين السلطة المطلقة والاستبداد المستنير أو بين المطلقية والاستبدادية المستنيرة.

* * *



القسم الثالث

ثورات وطوباويات

إن النفعية فلسفة واقعية، وهي مذهب البورجوازية. أما البروليتاريا، المشتتة، البائسة، التي تقسمها «النقابات الحرفية» Les corportions، فهي غير قادرة على أن تعارضها بمذهب متماسك. وهل يمكن الكلام من جهة أخرى عن بروليتاريا في أوروبا التي مازالت ريفية بصورة أساسية، تقدم فيها الحرفية المظاهر الأكثر تنوعاً (بأرستقراطيتها، وبورجوازيتها وبروليتاريتها)؟

ولم يؤيد الأفكار الديمقراطية وأفكار المساواة إذن إلا مفكرون منعزلون ثاروا ضد النفعية الظافرة أو بنوا مجتمعات cites طوباوية.

- وكان روسو أكبر هؤلاء المتوحدين المنعزلين. وأيضاً يجب أن نحاذر تقديمه كثوري أو كمصلح (الفقرة الأولى).

- وإذا لم تكن ديمقراطية روسو بديمقراطية مساواة، فإن طوباوية المساواة التي ازدهرت في القرن الثامن عشر لم تكن جميعها ديمقراطية. إذ أنها قد استوحت ضرباً من الشيوعية communisme الإسبارطية والأخلاقية الوعظية الغريبة للغاية عن الاشتراكية socialisme التي رأت النور مع الثورة الصناعية (الفقرة الثانية).

- أما النزعة السلمية في القرن الثامن عشر، فهي أيضاً تختلف جداً عن النزعة السلمية pacifisme الشعبية التي انتشرت في القرن التاسع عشر وعلى الأخص في أوائل القرن العشرين. إن هذه الحقبة هي حقبة السلمية الطوباوية (الفقرة الثالثة).

1- جان جاك روسو

إن «العقد الاجتماعي» (1762) يقع في المركز من عمل روسو Jean-Jacques Rousseau (1712 ـ 1778). ولكن قد يكون من الخطأ أن نرى فيه ضرباً من الخلاصة التي يكون روسو قد ركز فيها جميع أفكاره السياسية، بل من المهم أن نفهمه على ضوء الأعمال التي سبقته وتلته:

1- الأعمال ذات الإثارة: «مقالة في العلوم والفنون» (1749)، و«مقالة في التفاوت بين البشر» (1775)، و«رسالة إلى دالامبير حول المسارح» (1758). ويظهر فيها روسو ضد التقدم، وضد الملكية، وضد المسرح.

2- الأعمال المعاصرة لـ«العقد الاجتماعي» والتي تبدو وكأنها امتداد له، في ميدان التربية («إميل» Emile، 1762)، والدين («إعلان إيمان قس من أهل سافوا»، في الكتاب الرابع من «إميل»)، والحياة اليومية («هيلوئيز الجديدة»، 1761، La Nouvelle Heloise).

3- (التطبيقات العملية ـ بل العملية جداً ـ لنظريته السياسية:

- «رسائل إلى م. بوتا فيوكو Buttafuoco حول تشريع كورسيكا» (1764- 1765) و«مشروع دستور لكورسيكا» (1765).

- «نظرات في حكم بولونيا وإصلاحه» (1772).

لاشك أن روسو هو الكاتب السياسي الأول الماثل تماماً في عمله. حتى في المقاطع الأكثر تجريداً، الإنسان الذي هو روسو لا يدعنا ننساه بتاتاً، بل ربما يجب في نهاية المطاف أن نبحث عن مفتاح سياسته في «الاعترافات» les confessions في «الهواجس» les Reveries وفي «روسو قاضي جان جاك» Rousseau, juge de jean- hacques ومن المهم على أية حال، عندما ندرس روسو، أن نتبع عن كثب التاريخ الزمني لحياته.

1- هو رجل مخلص لطفولته: هاكم أولاً من هو جان جـاك روسـو. طفولة في جنيف؛ طفولة بدون أسرة؛ طفولة عصامي مشبوب بالانفعال؛ طفولة متمرد. جان جاك روسو في المأوى البشع لمتنـصري تـورين Turin خادم وسارق، يكتشف السعادة عند مـدام دو فـارينس Mme de Warens وهي صور كثيرة تحدد حياة كلها. وبعد أن أُغري روسو بالوصـول (انظـر سفارته إلى فينيسيا، وكبرياءه كمؤلف وفق ذوق العصر عندما مُثلت رواية «عرّاف القرية» أمام الحاشية الملكية)، اختار أن يكون إلى جانب أولئـك الـذين لاينجحـون. وهـو يحتقـر المـال؛ ويرعبـه النجـاح الاجتمـاعي والبورجوازي لفولتير. ولقد اختلف مع فـولتير، وديـدرو، ومـع غـريم، ومع هيوم. وهو متقلب، مفرط، لا ساخط. وفي حين أن فـولتير وديـدرو قد تبرجزا، فإنه ربما هو الذي كان أكثر وفاء إلى روح «الموسوعة». وهو لم يتخل عن السعادة؛ ولا عن ذويه (فلننظـر «الهـواجس» الرائعـة)، ولا عن سعادة الناس. فتارة يكتب في أدق تفاصيل خطة حكم وتارة يـستغرق في «بلاد الأوهام، بلاده الحقة» (Guhehenno).

2- عقلانية أم طوبائية ـ نشب، منذ البدء في الكتابة عن روسـو، نقاش قديم. ولكن ألا يجب أن يقال عقلانية وطوبائيـة؟ ذلـك أن فكـر روسو ما أكثر ما يرد إلى الوحدة. فهو يتضمن تناقضات، يتعلق بعضها بطبيعته («تلك الحيوية في الشعور مقترنة بـذلك الـبطء في الفكـر...») ويتعلق البعض الآخر بعصره: إذ اختار روسو الديمقراطيـة في فتـرة لم تكن توجد الديمقراطية فيها في الوقائع ولا في الأفكار. وبما أن الشروط التاريخية للديمقراطية لم تكن مجتمعة، قد ألفى روسو نفسه مضطراً إما أن يقبـل إيـديولوجيا الليبراليـة البورجوازيـة الـتي كانـت حينـذاك الإيديولوجيا المسيطرة (حرية، عدم مساواة، ملكية)، أو أن يبني مدينة طوباوية. يوتوبيا، لكن يوتوبيا عقلانية.

السياسة في المقالتين

هل ينبغي أن لا نرى في المقالتين إلا مفارقة لامعة (الإنسان صالح بالطبيعة، والمجتمع هو الذي يفسده)، وفكرة متطرفة في حق الملكية («أول من تنبه، عندما سيج بستاناً، أن يقول هذا لي...»؟) ـ فهذا قد يعني بالأخص جهل مدى ذلك.

1- إذ أن المقالتين هما سيرة ذاتية غير مباشرة، هما جزء من «الاعترافات». يجد المرء فيهما الصراع بين الفقر والمجتمع، وهو صراع أساسي عند روسو. والموضوع الذي يسيطر في المقالتين هو ظلم المجتمع؛ أما صلاح الطبيعة فهو موضوع ثان.

2- إن طيبة الطبيعة موضوع ثان إلا أنه ليس خاصاً بروسو. فهو عندما يتحدث عن الإنسان الطبيعي، لا يفكر مطلقاً بما قبل التاريخ. فهو يفكر في نفسه وفي المتوحشين الصالحين في أمريكا وغيرها، الموصوفين في روايات الأسفار التي كان يقرؤها بشغف («قضيت حياتي في قراءة أخبار الأسفار»).

3- وهناك أخيراً لتحليل روسو مدى اجتماعي سوسيولوجي. فهو يبين سيطرة المجتمع على الأفراد، وشبكة الضغوط التي يقيمها، والثقل الذي يرين فيه على حياة كل واحد. ويربط نشأة المجتمع بظهور الملكية، والسلطة بالحفاظ على المصالح. ولا تظهر له السلطة كجوهر لا هوتي تيولوجي، ولا كبناء حقوقي، ولا كفتح عسكري، بل كمجموعة مصالح. وهكذا إن للـ«مقالة في اللامساواة» نبرات ما قبل ماركسية قد أشار إليها أنجلز Engeles في كتابه «ضد ـ دوهرنغ Anti-Duhring».

ولم يفكر روسو بتاتاً بإلغاء الملكية أو بالعدول عن التقدم. فلقد كتب: «إن المجتمع الطبيعي طبيعي للنوع الإنساني...» وليست المسألة أن «يعود الناس للعيش في الغابة مع الدببة وأن يحرقوا دور الكتب»؛ إنه لم يقم إلا بفرضية، بـ«حلم».

ولكن هذا الحلم لا ينتهي في الاستكانة. فإذا كان الإنسان تعيساً، فإن ذلك لأسباب اجتماعية وسياسية لا تدين بشيء إلى طبيعة الأشياء. فمن الممكن والضروري أن نضع أسس سياسة جديدة؛ وهذا ما سيكون موضوع «العقد الاجتماعي».

وقد تستدعي الـ«مقالة في اللامساواة» عدداً من الملاحظات الأخرى، وعلى الأخص حول التعريف الذي يقوم به روسو لحالة الطبيعة. فلقد تمسك روبير ديراتي Robert Derathe في يبين بأن روسو لا يرفض تصوير هوبز Hobbes للطبيعة المتوحشة فحسب بل يرفض التصور المعاكس للاجتماع الطبيعي، الذي أيده منظرو القانون الطبيعي. وليست الطبيعة في نظر روسو حرباً عامة ولا حياة اجتماعية أنيسة بل حالة تشتت وعزلة.

وفي حالة الطبيعة هذه، الإنسان صالح بلا شك. إلا أن الإنسان يكون أسعد في المجتمع الناشئ، أي في حالة متوسطة بين حالة الطبيعة والمجتمع القائم. وهي حالة عابرة في الظاهر، غير أن روسو يعدّ أنها «شباب العالم الحقيقي» وأن «الجنس البشري كان قد خلق ليبقى فيها على الدوام».

ولقد أكد فوغان C. E.Vaughan أن روسو كان يرفض القانون الطبيعي رفضاً كلياً. ويقدر ديراتي أن روسو يكتفي بإقامة تمييز بين الحق الطبيعي البدائي، الذي هو غريزة وطيبة، وبين الحق الطبيعي الذي رسخه العقل.

بيد أن ما أنكره روسو دائماً إنكاراً صريحاً، هو أن يُمكن للقانون الطبيعي أن يُستخدم، كما عند غروسيوس وبوفندورف، من أجل تسويغ الحكم المطلق. ويندد بقوة ذلك الاستسلام للاستبداد، وذلك التخلي أمام الاستبدادية. هكذا يظهر «العقد الاجتماعي» إلى ديراتي كدحض لبوفندورف. وهي فكرة صحيحة، بلا شك، هذا إذا اقتصرنا على دراسة المصادر، ولكن يمكن أن نشك في أن يكون للمصادر الكتبية قدراً من الأهمية، في تفسير عمل روسو، كما لطبيعته العميقة وللمجتمع الذي عاش فيه.

* * *



العقد الاجتماعي

إن «العقد الاجتماعي» قد أوحاه هوى الوحدة. وهي وحدة الهيئة الاجتماعية، وخضوع المصالح الخاصة للإرادة العامة، وسيادة مطلقة للإرادة العامة لاتنفصل، وسيطرة الفضيلة على أمة من المواطنين.

وليس العقد حسب رأي روسو عقداً بين أفراد (كما عند هوبس)، ولا عقداً بين الأفراد والعاهل (أو «الحاكم صاحب السيادة»). إن هذه الصورة الأخيرة للعقد غريبة بوجه خاص عن فكر روسو؛ فهو يرفض كل صورة لعقد حكومي، سواء كان المقصود بهذا العقد تسويغ الحكم المطلق (كما عند غروسيوس أو بوفندورف) أو تأسيس الحرية.

فحسب رأي روسو، كل واحد يتحد بالجميع عن طريق الميثاق الاجتماعي. ويجري العقد مع الجماعة: «يضع كل واحد منا، مع غيره، شخصه وكل قوته تحت القيادة العليا للإرادة العامة ونستقبل كهيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل. فكل مشارك يتوحد مع الجميع ولا يتحد بأحد على وجه خاص؛ وهكذا لا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما في السابق».

ومالك السيادة، أو صاحب السيادة، لا يرتبط بشيء، ولكن حسب نظرية روسو لا يمكن أن يكون له مصلحة مخالفة للأفراد الذين يُكونونه.

فالسيد، أو صاحب السيادة، هو إذن تلك الإرادة العامة التي هي إرادة الجماعة لا إرادة الأعضاء الذين يكونون هذه الجماعة. إذ يوجد اختلاف لا في الدرجة بل في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد الخاصة، ويرى روسو في الإرادة العامة أفضل ملاذ ضد محاولات الأفراد الخاصة.

ويضمن العقد الاجتماعي في آن واحد المساواة، لأن جميع المشتركين لهم حقوق متساوية في نطاق الجماعة، والحرية التي ترتبط حسب روسو، بالمساواة ارتباطاً وثيقاً. فحسب لوك، إن الفرد حر أن يعمل أي عقد، ولكن روسو يعد أن سيادة الشعب هي أوكد ضمانة للحقوق الفردية. ولا يكون الفرد

حراً إلا في الـ«المدينة ـ الدولة» وبها، فالحرية هي الخضوع للقوانين. ولايهدد صاحب السيادة الحرية، إذ لا يمكن لها أن تتحقق إلا بفضل صاحب السيادة. وقد يمكننا القول، باقتباس صيغة الوجوديين، إن الفرد يحكم على نفسه، عن طريق العقد، بأن يكون حراً.

فإن الإنسان إنما يحقق حريته بالخضوع إلى القوانين: «إن الشعب الحر يخضع، ولكنه لا يُسْتَعَبْد؛ وله رؤساء، لا أسياد؛ ويخضع للقوانين، ولكنه لا يخضع إلا للقوانين؛ ذلك أنه، بقوة القوانين، لا يخضع للناس».

إذن إن الحرية حسب رأي روسو لمختلفة جداً عن الحرية حسب رأي لوك. إن لوك يقرن الحرية والملكية، بينما يقرن روسو الحرية والمساواة. والحرية في نظر لوك وعي بخصوصية، أما في نظر روسو إن الحرية تضامن أولاً. وبالنسبة للوك إن الحرية مِلك يُحمْى، أما بالنسبة لروسو إن الحرية إمكان يحقق.

صاحب السيادة

إن السيد، إن صاحب السيادة، هو إذن الإدارة العامة التي يكون القانون تعبيراً عنها: «إن إرادة صاحب السيادة هي السيد بحد ذاته. ويتوخى صاحب السيادة المصلحة العامة، وبالتعريف، لا يمكن أن يريد إلا المصلحة العامة».

وتتصف السيادة بأربع صفات:

-إن السيادة لا تقبل التنازل عنها لأحد. والسيادة لا يُعهد بها أو لا يمكن أن تكون ممثلة بأحد. ويدين روسو الحكم التمثيلي والملكية على الطريقة الإنكليزية. «ليس نواب الشعب هم بممثليه ولا يمكن أن يكونوا ممثليه؛ إنهم ليسوا إلا مندوبيه».

-والسيادة لا تتجزأ. إن روسو مناوئ لفصل السلطات، وللهيئات المتوسطة، وللزمر في الدولة. فالهيئة تمثل بالضرورة مصالح خاصة؛ ويجب أن لا يعتمد عليها من أجل تغليب المصلحة العامة.

-والسيادة معصومة لا تخطئ (بشرط أن تجد المصالح الخاصة نفسها مُحيدة). فالإرادة العامة هي «دائماً مستقيمة وتنزع دائماً إلى المنفعة العامة». «وإن صاحب السيادة، بما هو صاحب السيادة فقط، يكون دائماً ما يجب أن يكون». وهذه الصيغة أقل يقيناً مما يبدو لأن المشكلة تكمن في أن يوجد صاحب السيادة.

-والسيادة مطلقة: «إن الميثاق الاجتماعي يمنح الهيئة السياسية سلطة مطلقة على جميع أفرادها».

إلا أن هذا الإطلاق للإرادة العامة لا يتعرض بالنسبة لروسو لأن يكون تعسفياً. فلننظر في هذا الصدد إلى فصل «حدود سلطة السيادة»: فإن أصبحت السلطة تعسفية، فذلك يعني أن الإرادة العامة لم تعد سيدة أو صاحب سيادة.

الحكومة

لا تقوم الحكومة، في مذهب روسو، إلا بدور تابع، مرؤوس. إذ يميز روسو بين صاحب السيادة، العاهل، السيد، وهو الشعب في هيئة تسن القوانين، وبين الحكومة، وهي مجموعة من الناس الأفراد الذين ينفذون القوانين.

فالوظيفة، فالمهمة الرئيسة للسيد، صاحب السيادة، تتمثل في سن القوانين، التي لها قيمة دينية، والتي هي انعكاس لنظام متعال. ويجب أن تكون القوانين قليلة العدد؛ ويجب أن يكون موضوعها عاماً: «فكل مهمة تتعلق بموضوع فردي لاتنتمي أبدا إلى السلطة التشريعية».

أما الحكومة، فهي مجرد عامل تنفيذ، وكيل تنفيذ: «إن الحكومة تُنفذ القانون دائماً ولا تنفذ بتاتاً إلا القانون». وليست الحكومة إلا «وزير صاحب السيادة»؛ وليس الحاكمون إلا مؤتمنين على السلطة، ولكن ليس لهم بحد ذاتهم أية سلطة: فليس لهم مطلقاً إلا مهمة واحدة، أي وظيفة واحدة

يمارسون من خلالها، بوصفهم مجرد مأموري صاحب السيادة، وباسمه، السلطة التي أناطها بهم، والتي يستطيع أن يُعدلها ويحدّ منها ويستعيدها عندما يطيب له ذلك.

ويستعرض روسو ثلاثة أنماط من الحكومات:

-الملكية، ويوجه لها نقداً شديداً.

-ثم الأرستقراطية، التي يمكن أن تكون وراثية أو انتخابية. إن الأرستقراطية الوراثية نظام بغيض، ولكن «أفضل نظام وأقربه إلى الطبيعة هو أن يحكم الجمهور من هم أوفر حكمة».

-وأخيراً الديمقراطية، أي حسب مصطلح روسو اختلاط السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية إن هذا النمط من الحكم غير قابل للتحقيق عملياً بل قد ينطوي من جهة أخرى على مخاطر، لأنه ليس بصالح أن يقوم من يسن القوانين بتنفيذها، ولا بصالح أن يحول مجموع الشعب انتباهه عن الرؤى العامة ليمنحه إلى المصالح الخاصة: ويستنتج روسو بالتالي في هذه النقطة أنه: «لو كان هناك شعب من الآلهة، فإنه قد يحكم نفسه حكماً ديمقراطياً. وإن حكماً إلى هذا الحد من الكمال لا يلائم البشر».

وفي النهاية يمتنع روسو عن أن يوصي بهذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم: «إن كل شكل منها يكون الأفضل في بعض الحالات أو يكون الأسوأ في حالات أخرى». وبعد أن اتبع روسو طريقاً مختلفة إلى هذا الحد عن طريق مونتسكيو، ما كان بعيداً عن أن يستنتج مثله:

1- إن شكل الحكم يجب أن يرتبط بالأوضاع المحلية، وإنه من المحال أن يبتغي المرء فرض حل واحد في كل مكان؛ وتظهر هذه النسبية بوضوح في كتاباته حول بولونيا وكورسيكا.

2- إن مشكلة الحكومة ثانوية وإن الحكم ينزع إلى الانحلال، وإلى الغدر بالسيادة. ويرى روسو في الجوهر مثل مونتسكيو أن المؤسسات هي

لاشيء بدون العادات الأخلاقية ويعدّ أنه يجب التمسك أولاً بأعداد المواطنين. أما المشكلة الكبرى في نظر روسو فهي تقوم في تأمين تضامن الهيئة الاجتماعية. ويتم ذلك بالتربية والدين ومثل أعلى مشترك من الحس المدني السياسي والوطنية والقناعة والفضيلة. وعليه، إن مؤلفاته «إميل» و«القس من أهل سافو» و«هليوئيز الجديدة» إنما تكمل «العقد الاجتماعي».

الدين المدني

يعبر روسو عن أفكاره في الدين في الفصل المعنون «في الدين المدني» الذي قرر إضافته إلى «العقد الاجتماعي» كذلك في «إعلان إيمان القس من أهل سافو». ويشيد روسو، في كتابه «العقد الاجتماعي» بتدين المواطن. ذلك أن الدين يبدو له الوسيلة الناجعة لتحقيق تلك الوحدة الاجتماعية التي طالما حن إليها دائماً. وذلك أن روسو يعتقد كهوبس بأنه يجب أن تتحد السلطة المدنية والسلطة الدينية معاً وأن «يُرد كل شيء إلى الوحدة السياسية التي بدونها لا يمكن لدولة ولا لحكومة أن تتكون تكويناً سليماً بتاتاً».

ويطري روسو، في كتابه «قس من أهل سافوا» التدين الفردي: «يا بنيّ، اجعل نفسك قادرة دائماً على ابتغاء وجود إله، فلن تشك به أبداً».

ويميز روسو دينه المدني من الديانات القديمة ومن كاثوليكية روما. فهو لايحوي إلا عدداً صغيراً من العقائد الإيجابية: الإيمان في «وجود الله القدير، والعاقل، والمنعم، والبصير، ولي التدبير، وفي الحياة الآتية، وسعادة العادلين، وعقاب الأشرار، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين». ويتضمن «عقيدة سلبية» وحيدة: عدم التسامح. لكن وإن أقصى روسو عدم التسامح، فإنه يُبعد كذلك من الدولة من لايقبل عقائد الدين المدني.

وسيتذكر روبسبير Robespierre روسو عندما يبحث عن عبادة «الكائن» الأسمى.

التربية والفضيلة

إن كتاب «إميل» يبدو أولاً كمبحث في التربية الطبيعية متماشياً مع خط مونتيني Montaigne. إذ سيربى إميل في كنف الطبيعة، وستكون له مهنة، وإلخ. ويمكن بالتأكيد أن نتساءل إن كانت هذه التربية المتوحدة جديرة بتكوين مواطنين، وفيما إذا كان يمكن تعميم هذه التربية المترفة بيسر؛ ويمكن أن نتساءل عن الثقة التي يوليها روسو إلى المربين، حيث أنه من سيقوم بتربية المربين؟ وبإيجاز لا يمكن أن يفوتنا بأن نجد هذه التربية لمواطن المستقبل مضادة للمجتمع على وجه الاحتمال وحتى أنها رجعية نوعاً ما. فالتناقض ظاهر، ولكن يمكن أن نظن بأن روسو قد شعر به وأراده. ومن الواضح أنه فيما لو توفر لروسو أن يصوغ خطة تربية قومية، فإنه سوف لا يقترح تعميم النظام غير العملي الذي عرضه في «إميل». بيد أنه بدلاً من أن يؤلف كتاب تثقيف مدني، قد كتب يوتوبيا تربوية غايتها الوحيدة أن تذكّر بأن المواطنين هم بشر أولاً.

وتظهر تناقضات مماثلة في رواية «هيلوئيز الجديدة» التي كان لها من القراء في القرن الثامن عشر أكثر مما كان لـ«العقد الاجتماعي». إن «هيلوئيز الجديدة» نشيد للهوى والانفعال أولاً، ثم لحرية التعبير عن العواطف. ولكن جوليا قد تخلت في النهاية عن الإنسان الذي تحبه. وتنتهي الرواية بانتصار المواضعات الاجتماعية.

النزعة العملية : كورسيكا وبولونيا

إن النظام الذي يقترح روسو إقامته في كورسيكا ضرب من الجمهورية الزراعية، والديمقراطية الأبوية؛ فالجزيرة فقيرة، والزراعة هي المورد الرئيس، ويعتقد روسو كذلك أن السكان قد ظلوا أهل قناعة وفضيلة، وأنهم سيقبلون نظام مساواة. إلا أنه ليس الأمر أمر مساواة مطلقة أو نظام استغلال جماعي البتة؛ بل يقتصر روسو على التمني بأن لا يكون الأغنياء في غنى مفرط، وأن لا يكون الفقراء في فقر مدقع: «يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يغتني أحد». وهو يعبر عن رغبته بأن «تحصر في أضيق الحدود» الملكية الخاصة.

ويبين هذا النص جيداً كل ما يفصل روسو عن الاشتراكية. ويجب أيضاً أن نشير إلى أن المشروع المتعلق بكورسيكا (1765) أجرأ بكثير من الخطة المتعلقة ببولونيا (1772). إذ أن نص «نظرات في حكم بولونيا» لهو نص هام جداً، تظهر فيه، بمناسبة مشكلة مشخصة، الحالة الأخيرة لفكر روسو:

1. فهو بعيد عن أن يبتغي تطبيق نظرية مجردة، يريد أن تُراعى الخصوصيات القومية وأن لا يباشر بمشاريع إصلاح إلا بحذر أقصى.

2. وينبغي، قبل إصلاح المؤسسات، «إقامة الجمهورية في قلب البولونيين»؛ وينبغي، قبل تحرير الأقنان، «جعلهم جديرين بالحرية». إن المراد أولاً تكوين المواطنين: «ليس هناك أبداً من يصنع قوة الدولة وازدهارها غير المواطنين الصالحين». فالإصلاح الأخلاقي يسبق الإصلاح السياسي.

3. يبدأ روسو إذن برسم خطة تربية مدنية (أهمية المشاهد والاحتفالات، والبزات الرسمية والأوسمة؛ راجع أعياد «الثورة الفرنسية» الكبيرة وقومية: يجب أن لا يكون للبولونيين من المعلمين إلا البولونيين، وجميعهم من المتزوجين.

4. ويشجع روسو الروح الوطنية البولونية. فهو بما أنه معاد للعالمية الكوسموبولتية (فلننظر نقده لراهب سان بيير). يريد أن ينمي العاطفة القومية عند البولونيين، وعلى هذا النحو ينادي بجيش قومي: «يجب على كل مواطن أن يكون جندياً على سبيل الواجب، ويجب أن لا يكون هناك أحد جندياً على سبيل المهنة».

5. ويؤكد روسو في «حكم بولونيا» إيثاره للدول الصغيرة وميله للنظام الاتحادي. أما مثله الأعلى فهو اكتفائي: وهو: «أمة حرة، سليمة وحكيمة، لا خوف بها من أحد ولا حاجة لها بأحد، تكفي نفسها بنفسها، وتكون سعيدة».

6. ومن الناحية الاقتصادية، يكمن المثل الأعلى لروسو في الاعتدال وهو يميز بين الازدهار والثروة، ويوجه ضد المال مرافعة حقيقية: «إن المال

أتفه حافز وأضعف حافز أعرفه لجعل الآلة السياسية تسير نحو هدفها، وأقوى دافع لتحويلها عنه وأوثقه في آن واحد».

ويريد روسو تشجيع الزراعة وإزالة الترف والعوز على حد سواء، وإقامة حالة اجتماعية يستطيع فيها الأقنان أن يصبحوا أحراراً، ويستطيع فيها البورجوازيون أن يصبحوا نبلاء.

أفكار روسو الاجتماعية

لا يفكر روسو بتاتاً بإقامة مجتمع مساواة دقيقة، بل يبتغي أن يصحح الظلم، وينقص البون الذي يفصل أفقر الناس عن أغناهم: فلقد كتب في «العقد الاجتماعي»: «أتريدون إعطاء قوام للدولة؟ إذن قربوا الدرجات القصوى بقدر ما يمكن؛ ولا تهتموا بالناس الموسرين ولا بالصعاليك. إن الحالتين، طبعاً لا تنفصلان، ضارتين على السواء بالخير العام؛ فمن الحالة الأولى يخرج صانعو الطغيان ومن الحالة الأخرى الطغاة، وتجري بينهما دائماً تجارة الحرية العامة: إحداهما تشتريها والأخرى تبيعها».

ويحدد روسو في هذا النص طريقاً وسطى، لكنه يعلم حق العلم أنه من الصعب الثبات على ذلك. وهو لا يجهل أن المساواة عابرة وقتية ومهددة دائماً: وهو يعتمد إنما على المشرع ليباشر ضد «قوة الأشياء» (قوة الأشياء هذه التي سيتحدث عنها سان جوست) كفاحاً شبيهاً بمهمة سيزيف: «ذلك بالتحديد لأن قوة الأشياء إنما تنزع دائماً إلى هدم المساواة فإن قوة التشريع يجب أن ترمي دائماً إلى الإبقاء عليها».

إن أفكار روسو مستوحاة، إذن من اهتمام بـ«الحركية الاجتماعية» ومن النفور الذي توحيه له الأوضاع القصوى المتطرفة: الثراء والعوز.

ويوجد عند روسو تصوران للحرية، والمساواة، والدين، والسعادة: فهناك سعادة «المتنزه المتوحد»؛ والسعادة في جمهور مُجمع: «فهل هناك من متعة ألطف من رؤية شعب كامل يسلم نفسه للبهجة في يوم عيد؟».

وهناك الطبيعة وهناك الأمة: فمن أول «مقالة» إلى «الحكم في بولونيا»، يتأرجح عمل روسو من موضوع إلى الآخر. هكذا يقدم بعض النقاد روسو وكأنه فردي صرف، بينما يقدمه آخرون كالجد البعيد للسلطة المطلقة الكلية أو الشمولية الاستبدادية totalitarisme أو الكلينية.

وفي الواقع، إن روسو إنسان يطمح إلى الوحدة. فاختيار الدولة ليس اختياراً منافياً للطبيعة. فالإدارة العامة هي الطبيعة وقد وجدت من جديد، هي الطبيعة المستردة. وليس بغير إصلاح الحياة السياسية يتصالح الإنسان مع الآخرين ومع نفسه هو بالذات.

ولا يستطيع الفرد أن يصل إلى السلم والسعادة إلا في العزلة أو في الدولة الكاملة. والحال أن لا هذا الحل، ولا ذلك بممكنين. «إن نظرية روسو السياسية هي إذن غير قابلة للتحقيق وهي تبتغي أن تكون كذلك» (إيريك فايل Eric Weil).

ويعارض روسو معارضة جذرية المجتمع كما هو عليه، ولكنه لا يريد أن يرجع إلى الوراء، ولا أن يُجري تغييراً مفاجئاً عنيفاً، ولا أن يجري تعديلات تفصيلية. فهو ليس رجعياً ولا ثورياً ولا إصلاحياً ومن المحتمل إلى ما لانهاية أنه قد يكون أبغض نظام المؤتمر le regime de la convention الذي غالباً ماتعزى إليه أبوته إلى حد بعيد.

«إن روسو، على ما يستخلص فايل، يظل هكذا المواطن المتمرد.. وبما أنه توخى أن يكون متمرداً على الدوام، فلقد استطاع جميع الثوريين وجميع الإصلاحيين أن يكونوا قانعين بالسير وراء رايته».

2- الأفكار الاجتماعية

مع أن أندريه ليشتنبرغر Andre Lichtenberger قد كرس كتاباً هاماً عن «الاشتراكية في القرن الثامن عشر»، فإنه لا يبدو مبرراً البتة، فيما لو اعتنينا باستعمال الكلمات في معنى دقيق، أن نطلق صفة اشتراكية على الأفكار التي نشرها مابلي Mabbly أو موريللي Morelly، أو لانغيه

Languet. أو على أي حال، إذا ما استخدم المرء هذا الحد للكلام عن القرن الثامن عشر يجب أن يدل بقوة على كل مايفصل هذا النوع من النزعة الأخوية ما قبل الثورية وما قبل الصناعية عن المذاهب الاشتراكية التي ظهرت ابتداء من عام 1830 في الوقت ذاته الذي ظهرت فيه كلمة الاشتراكية ذاتها.

ولقد رسم مؤلفون عدة في القرن الثامن عشر مخططات لمدن أخوية. غير أن هذه الأعمال لم تصدر عن تحليل اقتصادي؛ فبعضها، عملا موريللي ومابلي أوحاهما ضرب من الشيوعية الطوباوية والتقهقرية، والبعض الآخر، عملا الراهب ميليه Meslier ولانغيه استلهما من نزعة شعبية أولية. لا الأوليان ولا الآخران قد أثارا أصداء في الأوساط الشعبية.

أ- موريللي Morelly

-يرسم موريللي في كتاب «قانون الطبيعة» (1755) خطة يوتوبيا شيوعية، وسيسميه بابوف Babeuf في عام 1796 معلم الشيوعية، غير أن هذه الشيوعية لا ترتكز على تحليل اقتصادي ولا على الشعور بالتعارض ما بين الطبقات الاجتماعية. إنها شيوعية أدبية (تأثير أفلاطون، ومور، وكامبانيللا) وشاعرية (روايات الأسفار، والمتوحش الصالح، وإلخ). وأخلاقية: ويأخذ موريللي بخاصة على الملكية الخاصة أنها أفسدت الإنسان وجعلته تعيساً. فالمجتمع الإنساني، لكي يكون سعيداً وفاضلاً، عليه أن يحيا حسب قانون الطبيعة.

أما «القوانين الرئيسة والمقدسة التي تقطع جذور الرذائل وجميع شرور المجتمع»، فهي إذن الثلاثة التالية:

-إلغاء الملكية الخاصة: «لا شيء في المجتمع يكون ملكاً إفرادياً ولا ملكية لأحد إلا الأشياء التي يستعملها الشخص استعمالاً حالياً، سواء من أجل حاجاته، أو ملذاته أو عمله اليومي».

-ونظام مساعدة قومية: «كل مواطن يكون إنساناً عاماً يُغذى ويُعال ويُشغل على نفقة الشعب» (حسب هذا التفكير كان موريللي نصيراً لتربية جماعية وعلى يد الدولة).

-وأخيراً، نظام تعاون، تنبئ بعض ملامحه بمذهب فوربيه: «كل مواطن يسهم في نصيبه بالنفع العام بحسب قواه، ومواهبه، وعمره؛ وتُنظم بناء على ذلك واجباته، وفقاً لقوانين العدالة التوزيعية».

إن شيوعية موريللي إذن مركزية وأخلاقية معاً. وجمهوريته بلا ماض وبلا مستقبل. وتؤكد هذه الشيوعية الطوباوية والسكونية مطامح بعض المثقفين غير أنه لا يظهر مذهب شيوعي حقيقي إلا مع الثورة الصناعية فحسب.

ب- مابلي Mably

ترتبط السياسة والأخلاق، عند مابلي، كما عند موريللي ارتباطاً وثيقاً، وتكادان تختلطان، بل إن نقد المجتمع نقد أخلاقي قبل كل شيء.

وينتقد مابلي تفاوت الشروط انتقاداً شديداً وينادي بشيوع الأملاك La communaute des biens، لكنه كما هو الأمر عند موريللي ليس المراد العمل على أن تسود العدالة بقدر ماهو العمل على أن تسود السعادة («لا نستطيع أن نلقى السعادة إلا بشيوع الأملاك») وأن تسود الفضيلة: «أعتقد أن المساواة، بالإبقاء على تواضع حاجاتنا، إنما تحفظ في نفسي سلاماً يقاوم نشوء الأهواء وتفاقمها» ويصادف هذا الاهتمام بالقناعة عن بابوف. إذ أن إسبارطة هي نموذج مابلي، وعندما يحتاج إلى ناطق لعرض آرائه في العلاقات بين الأخلاق، فإنه يلجأ على نحو طبيعي تماماً إلى فوسيون phocion (ولقد صدرت «محادثات فوسيون» Les entretiens de phocion عام 1763).

وتتغذى أفكار مابلي السياسية، مثل أفكاره الاجتماعية، بأذكار من العصر القديم. إذ يتحدث مابلي بلا انقطاع عن ليكورغ Lycurgue ويسيطر موضوع المشرع الصالح على سياسته. وهو ينتقد «الاستبدادية القانونية»

للفيزيوقراطيين ويتمسك بأن يفند مطولاً «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» لمرسييه دو لاريفيير. وينتقد كذلك «الدستور» الإنكليزي، الذي أخطأ في نظره بإخضاع السلطة التشريعية إلى السلطة التنفيذية. بينما، بالعكس، مابلي نصير لرجحان السلطة التشريعية.

إلا أنه ليس ديمقراطيا. ويحذر من الجمهور الكاثر («علمني تاريخ اليونان فوق الحد كم تكون الديمقراطية ذات نزوات ومتقلبة، وطغيانية»)، ويحذر من بلاغة الخطب والتصفيق والهوى والانفعال. «إذ قد لا تتمكن السلطة التشريعية أن تفكر فوق الحد، وأن تخلو لنفسها، إن جاز لي التعبير على هذا النحو».

وتتجه جميع عواطف مابلي الودية إلى البلدان التي تسود فيها البساطة. وتعجبه سويسرا بقوانينها التي تقيد النفقات الكمالية المفرطة، وبالمساواة النسبية بين الثروات التي تسود فيها. ولديه أحكام قاسية على التجارة والتجار. و«اشتراكيته»، المستلهمة من العصر القديم، رجعية تقهقرية من الناحية الاقتصادية ومحافظة من الناحية السياسية.

ج- رانيال

أما الراهب رانيال Raynal (1713 ـ 1796) فقد عدّه معاصروه كأنه الند لديدرو وروسو. وعمله الرئيس هو «التاريخ الفلسفي والسياسي لمؤسسات الأوروبيين وتجارتهم لبلاد الهند» (1770).

(Lihistoire philosophique et poltique des etablissements et du commerce des Europeens dans deux Indes. 1770).

ونعثر فيه على الموضوعات الرئيسة عند الفيزيوقراطيين ومونتسكيو وروسو والموسوعيين، مشروحة بصورة غامضة وبلا عناية كبرى بالتماسك الداخلي، مثل: الإشادة بالبساطة الأبوية patriacale والنقد الصارم للنظام الاستعماري، والهجمات ضد الكنيسة التي عليها أن تخضع للدولة، والحذر من الجيش، والنقد للاستبداد (لكن هناك مدح لفريدريك الثاني)، والاحترام

المشترك للدستور الإنكليزي والفضائل الجمهورية، وتمجيد الحرية والتأكيد بأن مصلحة الدولة هي القانون الأسمى، والاهتمام بالمساواة وتقديس الملكية... ويمثل رانيال حق التمثيل الرأي الوسط في عصره. وإنه لمن هذا القبيل إنما يعني تاريخ الأفكار السياسية بتناقضاته أكثر مما يهمه بأصالته.

د- الاشتراكية الشعبية النزعة

إلا أنه يوجد في القرن الثامن عشر شكل آخر من الفكر الاشتراكي: هو الفكر الذي يمثله الخوري ميليه Meslier وعلى الأخص لينغيه Linguet (1736 ـ 1794)، الخصم الرئيس للفيزيوقراطيين. ولقد استخدمت وصية الخوري ميلييه على يد الدعاية المضادة للإكليروس ولكننا نجد في عمله شعوراً مرهفاً بالشقاء والظلم. أما لينغيه، فهو يصور العامل اليدوي وكأنه منبوذ أوروبا؛ و«اشتراكيته» سلبية صرفة ولا تقضي إلى أية نتيجة عملية تطبيقية، إلا أن عمله ـ بدلاً من أن يتجه نحو اليوتوبيا أو نحو العصر القديم شأن عملي موريللي ومابللي ـ إنما يستوحي من مشهد الوقائع اليومية وينم عن الوعي بصراع بين الطبقات. إن لينغيه «من الكتاب النادرين السابقين لعام 1789 الذي يمكن أن نقول عنه، قولاً مسوَّغاً نوعاً ما، بأنه رائد لكارك ماركس أكثر منه سلفاً لفورييه أو كابيه» A. (Lichtenberger).

3- النزعة السلمية في القرن الثامن عشر

ظلت الحرب، حتى «الثورة الفرنسية» عملية محدودة لاتهمّ مجموع الأمة. إذ كانت تقرر الحروب في صمت البلاطات الملكية، وكان يشمل سيرها انعطافات مفاجئة غير متوقعة (راجع، قلب الأحلاف).

وكانت تتكون الجيوش على أوسع نطاق من المرتزقة والمغامرين والعمال البروليتاريين. وكان الجنود غير معتبرين؛ و كانت تحمل بعض المباني حتى «الثورة الفرنسية» هذا التعبير «لا كلاب، ولا خدم، ولا جنود». ولم يكوّن الكونت دو سان جرمان، المعروف بجرأة إصلاحاته العسكرية، فكرة رفيعة عن الجيش: «قد يكون من المرغوب فيه بلا شك أن نستطيع تشكيل

الجيوش من رجال أمناء، أحسن اختيارهم ومن أجود نوع؛ ولكن لا يجب تدمير الأمة من أجل تشكيل جيش، بل قد يكون هدمها في أن ننزع منها ماتملك من أفضل الناس. ولا يمكن في الحال الراهنة للأشياء، أن تتكون الجيوش إلا ومن وَحْلِ الأمم ومن كل ما هو غير نافع للمجتمع. ومن ثم يقع على كاهل الانضباط العسكري أن يطهر هذه الجمهرة الفاسدة وأن يجبلها وأن يجعلها نافعة».

وكانت الحروب قليلة التقتيل نسبياً وأقل فتكاً: فقد أطلق روبنس الإنكليزي، في عام 1742، في كتابه New principle of gunnery «مبادئ جديدة في علم المدفعية» رأياً بأن اختراع البارود للمدفع قد جعل الحروب أقل دموية بكثير؛ وأعتقد بأن الحرب ستغدو، مع تقدم التقنيات العسكرية، محدودة أكثر فأكثر، وأسرع فأسرع وأقل فأقل فتكاً...

ولم تكن تُعَدّ الحروب على أنها كوارث إذ يصف فولتير بانفعال المعارك الخيالية في رواية «كانديد»، غير أن معركة فيلبس بورغ Philips bourg الدامية لم توح له إلا بهذين البيتين المحببين:

.. ههنا يرقد المرء بلا سرير

ويتناول وجبته على الأرض...

إلا أن عدداً من المفكرين بحث عن الوسائل لإزالة الحروب وإقامة سلم دائم. وكان يعلق معظم آمالهم على حكمة الأمراء واحترام المواثيق. فلم تكن إذن النزعة السلمية في القرن الثامن عشر بعاطفة شعبية؛ ومع ذلك نلاحظ، في مدى عصر، تطوراً واضحاً في مفهوم السلام.

أ- النزعة السلمية الدينية

تسري في عمل ليبتنز نزعة عالمية عميقة ذات وحي ديني. إلا أن الأمر عنده أمر نزعة عالمية أكثر مما هو نزعة سلمية جذرية. فهو، نظراً لاهتمامه بتوفير السلم في أوروبا، لم يتردد في حث لويس الرابع عشر على أن يباشر

في الشرق ولاسيما في مصر سياسة فتح ما أصعب ما تتحقق بوسائل سلمية بحتة. ولقد أوحى له مشروع سلم دائم للراهب سان بيير، حوالي آخر حياته، بأحكام متحفظة.

وهناك شكل آخر من أشكال النزعة السلمية الدينية، ذات وحي سلمي النزعة على نحو أوضح، يتمثل في سلمية وليام بن William penn، الذي ظهر كتابه «بحث في السلام الراهن والمقبل في أوروبا» « Essai sur la paix presenter et future de l Europe» في عام 1693.

وينتمي مؤسس بنسلفانيا pensylvania إلى طائفة الكاركز Quakers؛ وبما أنه نصير اللاعنف won- violence، فهو يؤيد بأنه يجب على المسيحي أن لا يلجأ إلى القوة، وينادي بتخفيض التسلح ويقدم خطة ذات وحي اتحادي، قريبة من أفكار سبينوزا الذي كان قد كتب: «ليس السلام غياب الحرب بل فضيلة تنشأ عن قوة النفس».

ب- التوازن الأوروبي

أما النزعة السلمية عند الراهب سان بيير (مشروع لجعل السلام دائماً في أوروبا، 1713) فهي من طبيعة أخرى. وهي ترتبط بـ«المخطط الكبير» لهنري الرابع ولا تصدر بتاتاً عن اعتبارات دينية (إذ كان سان بيير مناوئاً لعزوبة الكهنة وكان يندد طواعية بعدد الرهبان المفرط» بل تصدر عن اهتمام بالتوازن الأوروبي؛ وهو يعرض نوعاً من «الحلف المقدّس» بين ملوك أوروبا على أساس الوضع الجغرافي الإقليمي الراهن.

وسان بيير صاحب فكر خصب لكن لا بدون اختلاط؛ وهو نصير لتعدد المجامع الكنسية، وانتخاب الموظفين وقيام مجمع أكاديمي دولي للعلم السياسي، وقانع بأن العصر الذهبي الذي هو في المستقبل، إنما يمثل النموذج ذاته للمصلح الذي تجتمع عنده نزعة العطف الإنساني والنزعة النفعية: «تزدهر عنده الحماسة لإسبارطة وليكورغ، ومحبة بلوتارك plutarque، والاهتمام بالأمور الأخلاقية، والاحترام لصين خيالية، وتقديس مسوّغ الدولة» (أ. ليختنبرغر).

ج- النزعة السلمية والديمقراطية عن كنط

على خلاف ذلك، لم يشعر كنط (Kant) (1724 ـ 1804) إلا بالازدراء حيال «التوازن الأوروبي». إذ يعبر مؤلفه «مشروع فلسفي للسلام الدائم» (1795) بوضوح عن الفكرة القائلة بأن السلام ليس قضية الأمراء بل قضية الشعوب. فالحرب تدخل لا يُقبل في دولة مستقلة (راجع الأفكار الكنطية في الاستقلال الذاتي للإرادة). وكذلك يشجب كنط الخدمة الإلزامية ويؤكد بأنه يجب أن لا تحدث أية حرب بدون موافقة المشتركين، أي الشعب بذاته.

ويرى كنط علاجات ضد الحروب:

-**التجارة** : حيث تستولي الروح التجارية إن عاجلاً وإن آجلاً على كل شعب، وهي لا تنسجم مع الحرب. ويقدم كنط هنا الصيغة الأولى لما ستصبح إحدى الأفكار ـ القوانين الليبرالية البورجوازية في القرن التاسع عشر: إذ يزيل نمو التجارة الحروب، وتكون السلمية هي المرحلة العليا للرأسمالية.

-**الأخلاق الديمقراطية** : إن السلام فضيلة أخلاقية، وهي فضيلة الشعوب، لا فضيلة الأمراء. والأنظمة الملكية خطرة على السلام.

-**الإعلانية العلنية** : إذ أن سرية المفاوضات تسهل الحروب، بينما السياسة المعلنة في وضح النهار، تلك التي تمارسها الأنظمة الديمقراطية فهي ستشجع السلام.

د- النزعة الأممية والنزعة القومية

لقد كانت حصيلة القرن الثامن عشر إذن عبارة عن بضعة مشروعات سلام، وما من أي تصور أممي حقيقي قبل عمل كنط. والسبب في ذلك بسيط: وهو أنه إن لم يكن للقرن الثامن عشر أي مفهوم جلي عن مجتمع أممي، فذلك أن مفهوم الأمة Nation قد بقي هو ذاته غامضاً مبهماً للغاية.

فلم تنطو «روح القوانين» ولا «بحث في العادات الأخلاقية» (المعنونة مع ذلك «بحث في العادات وروح الأمم») على تعريف دقيق محدد للأمة.

ولا يوجد مقال عن «الأمة» في «القاموس الفلسفي» لفولتير، الذي يحوي بالمقابل مقالاً هاماً عن «الوطن» patrie: «إذن ماهو الوطن؟ ألا يكون حقلاً خصباً على سبيل الصدفة؟، وإلخ.». ويعرّف فولتير الوطن بأنه ملكية، في حدود مشخصة جداً (الوطن هو حقل، قرية، أسرة)؛ فالمسألة مسألة وطن لا مسألة وطنية («كلما غدا الوطن كبيراً، كلما قل الحب له»).

وفي القرن الثامن عشر كان لكلمة أمة Nation معنى مختلفاً عن معناها الحالي. فقد كان يقال أمة بريتونية بدلاً من أمة فرنسية. وكانت أفكار الفلاسفة في الأمة خليطاً من النزعة الخصوصية particularisme والنزعة الكوسموبوليتية cosmoplitisme، ومن الروح المحلية والروح العالمية ـ وهو خليط ليس متناقضاً إلا في الظاهر. فلقد كتب فولتير بهذا الصدد، على اتفاق في هذه النقطة مع مونتسكيو، وقال: «من يرغب أن لا يكون وطنه بتاتاً أكبر ولا أصغر ولا أفقر، قد يكون مواطن العالم».

ولقد أسهم «الحكام المستبدون» المستنيرون، رغماً عن إعلانهم النزعة الكوسموبوليتية، إسهاماً أكيداً بتنمية ما سيدعى فيما بعد بالقومية nationalisme. وهكذا ألف فريدريك الثاني في عام 1779 «رسائل في حب الوطن، أو مراسلات أنا بيتسمتون وفيلو باتروس» (Lettres sur l amour de la patrie, ou correspondence d Anapis-semon et de philopatros) إذ يشرح هذا الأخير philopatros، الذي يشير اسمه إلى ما يفضل، لصديقه، الفيلسوف الريبي والكوسموبوليتي، قوة الشعور الوطني: «... ليس حب الوطن كائناً عقلياً، إنه يوجد على نحو واقعي».

وكانت حركة «العاصفة والهجوم» sturn and Drang في ألمانيا ثورة أدبية ذات وحي قومي. إذ أكد هردر Herder بأن الشعر يجب أن يكون تعبيراً عن العبقرية القومية، ونادى بالعودة إلى التقاليد الألمانية؛ حتى أن غوته Goethe ذاته، في زمن «Goethz von berlichingen» خضع خضوعاً مؤقتاً لتأثير ما قبل الرومانسية ذات النزعة القومية هذه. ويغرز عمل هيجل Hegel

جذوره في ماقبل الرومانسية الألمانية النموذج هذه، التي تسعى إلى التوفيق بين نزعة قومية تصل أحياناً إلى حد «كره الأجنبي» Xenophobie وبين تطلعات ذات نزعة إنسانية وصوفية.

بيد أن كلمة الأمة قد دخلت مع «الثورة الفرنسية» فحسب المصطلح السياسي بمعناه الحالي، فلقد قال سييس Sieyes: «قانون مشترك وتمثيل مشترك، ذلك ما يصنع الأمة».

* * *

الخلاصة

فكرة جامعة : عمل كوندورسيه

لقد ميزنا، من أجل جلاء العرض، في القرن الثامن عشر تيارات فكرية ثلاثة تقابلها بالنسبة لفرنسا أسماء مونتسكيو وفولتير وروسو.

إلا أنه، في الواقع، لا تتميز التيارات الثلاثة بمثل هذا التميز الواضح، وقد يكون من المغالاة تماماً أن نرى في مونتسكيو وفولتير وروسو الناطقين باسم ثلاث فئات اجتماعية متجانسة ومتمايزة: الأوساط البارلمانية (مونتسكيو)، وبورجوازية الأعمال والتجارة (فولتير)، وطبقة متوسطة بين البورجوازية والبروليتاريا (روسو). وفي حين يدهشنا اليوم ما يقيم تعارضاً بين فولتير ومونتسكيو، وبين روسو وفولتير، فإنه يبدو بأن العديد من قرائهم في القرن الثامن عشر قد أدركوا على الأخص ما كان يقرب بينهم.

ولم يكن يشعر الليبراليون في القرن الثامن عشر بأنه كان عليهم أن يختاروا بين فلسفات ثلاث؛ ولم يكونوا يشعرون بأن عليهم أن يقوموا بالتأليف بينها: إذ كان يجري هذا التأليف في بعض الأمور من تلقاء ذاته، باستبعاد الأضداد وإبراز السمات المشتركة، حسب تقنية شبيهة بتقنية «الصورة ـ النموذجية» (portrait-robot). وهكذا، يكون كوندورسيه، الذي ليست حالته بالشاذة، نوعاً من الخلاصة الحية للقرن الثامن عشر الفرنسي.

إن جان ـ ماري أنطوان نيكولا كاريتا (1743 ـ 1794) (Marie-jean-Antoine-Nicolas Caritat).

المركيز دو كوندورسيه condorcet، ابن عائلة قديمة من الدوفيني Dauphine هو، بحسب أحدث مؤرخ له ج.ج. غرانجر G.G.Granger، الممثل المتأخر غاية التأخر للنزعة الموسوعية إنما الممثل الأكمل لها.

1- إذ أن كوندورسيه عالم يحلم بأن يشمل كلية المعرفة الإنسانية. وهو يسعى لبناء علم للإنسان، يقوم على الرياضيات، وهذا مصدر مشروعاته في «الرياضيات الاجتماعية». ولقد كان فولتير يصف كوندورسيه بـ«الفيلسوف العالمي».

2- وتمتزج في كوندورسيه نفعية الموسوعيين بهوى روسو. وهو يحبذ فولتير وروسو على حد سواء: «لقد وضع الاثنان أسس بناء الحرية هذا الذي نكمله في يومنا هذا». وهو عقلاني بميل شديد. ويصفه دالامبير بـ«بركان مغطى بالثلج». إذ «كان، وهو الليبرالي من الناحية الفكرية، ليبرالياً بتزمت».

3- ولم يفت كوندورسيه أن يُحيي بحماسة الثورة الأمريكية. راجع دراسته «في تأثير ثورة أمريكا».

4- ويبنى النظام السياسي عند كوندورسيه على تأكيد حقوق الإنسان، التي يعرّفها كما يعرّفها أعضاء الجمعية التأسيسية لعام 1789. والحقان الأولان للإنسان، في نظره، همها «أمن شخصه» و«أمن التمتع الحر بملكيته». ولهو تصور بورجوازي للغاية، يسوق كوندورسيه للتمييز بين المواطنين الفعّالين والمواطنين السلبيين.

5- ولقد تقارب ابتداء من عام 1792، كوندورسيه مع الجيرونديين ولم يصوِّت على إعدام الملك، وأعد عام 1793 مشروع «دستور» يهتم فيه بتحقيق «سيادة الشعب، والمساواة بين الناس، ووحدة (الجمهورية)».

6- وعندما اضطر للاختباء في ظل عهد «الإرهاب»، ألف «مشروع لوحة تاريخية لإنجازات الفكر الإنساني».

«Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain».

ويبدي كوندورسيه، في هذا الكتاب المتميز للغاية، الذي تُصادف فيه جميع المواضيع الرئيسة لـ«فلسفة الأنوار»، ثقة مطلقة في قابلية الجنس البشري غير المحدود للكمال. ويميز عشر حقب في تاريخ الإنسانية، آخرها

حقبة «الثورة الفرنسية»؛ ويظهر له العصر الوسيط كحقبة انحطاط وظلام، بيد أنه يرى، منذ النهضة العلمية، ظاهرة تقدم مستمر لا في المعارف فحسب بل وفي الفكر الإنساني بحد ذاته: «سيأتي يوم لن يكون فيه لمصالحنا وأهوائنا تأثير على الأحكام التي توجه إرادتنا أكثر مما نراها تؤثر على آرائنا العلمية في يومنا هذا».

ويتعارض التصور التفاؤلي والعقلاني الذي كونه كوندورسيه عن التقدم مع تصور فيكو؛ وينبئ هذا التصور من بعض الأنحاء بتصور هيجل. فيكو وكوندورسيه وهيجل أو عصور التقدم الثلاثة.

وتبدو «الثورة الفرنسية» لكوندورسيه كنتيجة للتقدم الإنساني لا كحد له: «يمكن أن تُرد آمالنا في الحالة المقبلة للنوع البشري إلى هذه النقاط الثلاث الهامة: هدم التفاوت بين الأمم، وتقدم المساواة في الشعب الواحد ذاته، وأخيراً التحسس الواقعي للإنسان». وأوقف كوندورسيه، بعد أن كتب هذا النص التفاؤلي على الأخص، وانتحر في السجن. هكذا غدا أحدُ أكمل تجسيد لـ«روح عام 1789» ضحية لـ«الثورة». ذاتها ههنا أيضاً حالة كوندورسيه لها قيمة المثل، ذلك أن عديداً هم الناس الذين استقبلوا ثورة عام 1789 بحماسة وهم الذين ثاروا بعدئذ ضد الحكم الثوري أو أصبحوا من ضحاياه.

إن هذا الانتقال من أيديولوجيا الأنوار إلى الأيديولوجيا الثورية هو ما ينبغي علينا أن ندرسه الآن.

* * *



الفصل العاشر

الفكر الثوري



ما من مؤلف من المؤلفين في القرن الثامن عشر قدّم نظرية للثـورة، وما من مؤلـف، قبـل بـابوف، اقتـرح الوسـائل للاسـتيلاء علـى الـسلطة وبصورة عامة، ظهرت جماعة السكان، القدر الذي استطاعت فيه أن تعبر عن آرائها السياسية، متمسكة بالمؤسسات الموجودة، ولم تَبْدُ بأنها تطعن بمبدأ النظام الملكي نفسه: هذا على الأقل ما تثبته عـرائض الـشكاوى في عام 1789.

ولقد قدمت الثورة الأمريكية المثل الأول لثورة نجحت في القرن الثامن عشر. وهذا ما أضفى عليها أهمية كبرى في تاريخ الأفكار السياسية. فهي تدل على الانتقال من النظر إلى العمل. وتعرض مرجعاً وتقدم نموذجاً (سيستخدم استخداماً واسعاً، لاسيما في أمريكا اللاتينية).

* * *

القسم الأول

الثورة الأمريكية

إن أهمية إعلان «الاستقلال» (4 تموز 1776) و«الدستور» الأمريكي ليست متناسبة مع سكان الولايات المتحدة في آخر القرن الثامن عشر: حوالي ثلاثة ملايين نسمة.

أ- أصل الثورة الأمريكية

إن الثورة الأمريكية ـ من الضروري أن نذكر ذلك بإيجاز ـ لها أسباب اقتصادية وسياسية ودينية وفكرية.

1- لقد أقام نزاع مصالح عنيف تعارضاً بين تجار «إنكلترا الجديدة» وبحارتها مجهزي السفن وتجار العاصمة وبحارتها أصحاب السفن الذين تمسكوا بالحفاظ على احتكار التجارة مع جزر الأنتيل وبدعم من السلطات. وتناول النزاع أيضاً توزيع الأعباء الضريبية، عندما حاول البرلمان الإنكليزي فرض ضريبة أثقل على المستوطنين الأمريكيين أثناء حرب السنوات السبع وبعدها.

2- وتواترت بواعث التعارض بين حاكمي الولايات والجمعيات العامة للمستعمرين المستوطنين أكثر فأكثر، ولم يعد يتحمل المستعمرون المستوطنون سلطة حاكمي الولايات إلا بصعوبة.

3- وظلت حالة المستعمرين المستوطنين الفكرية أمينة لنزعة البيوريتانيين الطهريين الفردية الذين شكلوا جزءاً كبيراً من المهاجرين الأولين: إذ أقامت بعض المستعمرات، لاسيما رود أيسلاند Rhode Island تحت تأثير روجيه ويليامز (1604 ـ 1683) Roger Williams نظاماً قائماً على التسامح الديني؛ وتكاثرت الطوائف، وانضافت إلى هذه التقاليد البيوريتانية الطهرية تقاليد

الحرية الشخصية لـ«القانون العام» common law، وكذلك عادة «الحكم الذاتي» self government على مستوى البلدية la commune بممارسة «مؤتمرات المدن» town meeting، هذه النسخة عن الديمقراطية المباشرة وعلى مستوى المستعمرة المستوطنة la colonie (دور الجمعيات العامة المنتخبة، ديمقراطية الملاكين).

ب- أهمية الثورة

تحققت الثورة الأمريكية تحت ضغط الأحداث، ولم يسبقها بتاتاً مثل الثورة الفرنسية نضج ايديولوجي طويل، ولم تكن حصيلة مذاهب أصيلة ولا بوتقتها. وحتى بداية الحرب، كانت مشكلة الضرائب هي التي تسود النقاشات: هل يمكن أن يفرض علينا ضريبة برلمان لا يمثلنا أحد فيه بتاتاً (لا فرض ضريبة بلا تمثيل)؟ وكان يتذرع المستعمرون المستوطنون في الوقت ذاته بالحقوق الطبيعية وحقوق المواطنين البريطانيين والحقوق التي تنتج عن امتيازاتهم الخاصة، لكنهم جميعاً ـ أكان يتعلق الأمر بجيمس أوتيس James Otis أو ديكسون Dickson أو جيمس ويلسون James Wilson- قد وضعوا، قبل عام 1775، مطالبهم داخل النظام البريطاني، وكان الدستور الإنكليزي موضع احترام شبه كامل، ولم يأت منظرو العصيان إلا ببدائل طفيفة لمواضيع لوك الأساسية.

ولكن هاقد نجح العصيان وظهرت أمريكا كنموذج: فما يتفق مع الحق الطبيعي هو أن تصبح المستعمرات مستقلة، وما ينطبق مع الأخلاق هو أن تضحي قوية من الناحية الاقتصادية ومن الناحية السياسية وتبنت دول أمريكا اللاتينية، كلما حصلت فيه على استقلال لها، «دساتير» استلهمت على نحو وثيق من «الدستور» الأمريكي. وكان تأثير «الثورة» الأمريكية عميقاً، حتى في أوروبا نفسها، وتكونت صورة عن أمريكا أكثر أسطورية أيضاً من صورة إنكلترا التي كانت قد ألهمت «الثورة» الأمريكية.

ونحن لسنا هنا على صعيد المذاهب بل على صعيد التصورات

الجمعية، ومن المفيد للغاية أن نحيط بصورة أمريكا التي سادت في أوروبا آخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فمن الضروري أن نذكر «الولايات المتحدة» عند فرانكلين Franklin ونزعته القومية المعقولة و«الولايات المتحدة» عند لافاييت Lafaytte، «بطل العالمين»، و«الولايات المتحدة» عند شاتوبريان chateaubriand «وغريبي الأطوار الطيبين»، و«الولايات المتحدة» عند توكفيل Tocqueville، و«الولايات المتحدة» عند العديد من الرحالة الأوروبيين الذين يقابلون بين الجنوب حيث يحلو العيش والشمال القاسي والفظ.

ج) فرانكلين[1] والنفعية الأمريكية

ما أقل الأجانب الذين تمتعوا في فرنسا بمجد مثيل لمجد فرانكلين، إذ كانت جلسة 27 نيسان 1778 في أكاديمية العلوم، التي تعانق فيها فولتير وفرانكلين بين تصفيق الجمهور، حادثاً ذا أهمية مسرحية علنية، كما أعلنت الجمعية الوطنية إثر وفاة فرانكلين، بناء على اقتراح ميرابو، الحداد مدة ثلاثة أيام.

فماذا يمثل فرانكلين (1706 ـ 1790) إذن، أهو «سقراط أمريكا»؟ إنه يمثل ابن الشعب (كان يصنع أبوه قناديل)، والعصامي، وحر التفكير، والإنسان الذي ينجح بمواهبه وحدها، والعالم (مخترع مترسة الصاعقة) والصحفي، ومحب البشر (جمعيات مكافحة الكحول ومدارس السباحة)، والإنسان الفاضل...

ينبغي أن نقرأ «السيرة الذاتية» أو «الرصد الزمني لحياة الرجل الطيب ريشار». L'Almanach du bonhomme Richared كي نجد النبرة الحقة لتلك الحكمة البورجوازية وراحة الضمير تلك التي لا تتبلبل، وتلك القومية السلمية، وذلك الخليط من الأخلاقية والنفعية. ولقد وُصف بيرانجيه[1] Beranger بأنه «فرانكلين فرنسي» وصفه بذلك معجبوه العاجزون عن العثور

---

(1) Benjamin Franklin.

(1) مغن شعبي فرنسي (1780 ـ 1857).

على مدح أسمى. وفي عام 1837، نشرت «شركة مونتيون وفرانكلين» «تقويماً زمنياً» لحياة الرجال النافعين مع هذا الشعار «مونتيون عبقرية الإحسان، وفرانكلين إحسان العبقرية».

إذن ليست النفعية خاصة بإنكلترا بنتام البتة. إنها ظاهرة عامة تظهر على حد سواء في الولايات المتحدة وفي فرنسا، حيث يكوّن مجد فرانكلين ومجد فولتير (ثم مجد بيرانجيه) تجلياتها الرمزية، فقد قال بيرانجيه «أن يحب الإنسان، أن يحب إنما يعني أن يكون نافعاً لذاته؛ وأن يجعل الآخرين يحبونه، إنما يعني أن يكون نافعاً للآخرين» قد يمكن أن تكون هذه الصيغة لفرانكلين.

إن فرانكلين يُمثل النموذج الأصلي للبرجوازي. والفضيلة تبدو له على أنها فضيلة الاقتصاد، فضيلة التوفير، وهو لا يفتأ ينصح بالجد والاعتدال في الرغبات؛ إذ ليس هناك من طرق أخرى تقود إلى الثروة: «لاتهدر زمناً ولا تبذر مالاً؛ واستعمل أحدهما والآخر أفضل استعمال ممكن».

ويجمع فرانكين الاهتمام بالأخلاق مع الاهتمام بالادخار. وهو يروي في كتابه: «سيرة ذاتية» كيف أنه قرر اكتساب الفضائل الثلاث عشرة التالية: الزهد أو القناعة، والصمت، والنظام، والتصميم، والحَميّة، والاعتدال، والإخلاص، والإنصاف، وامتلاك الذات، والنظافة، والاتزان الأخلاقي، والعفة، وأخيراً التواضع. («اقتدوا بالمسيح وسقراط...») وهو، بدلاً من أن يتصدى في آن واحد إلى جميع هذه الفضائل، يختار الأسلوب الأكثر اقتصادية للشروع بكسبه على التتالي: «قد لزم لي إذن ثلاثة عشر أسبوعاً كيما أطوف بجميع الفضائل وصولاً من أجل إعادة القيام بهذه الممارسة أربع مرات».

د- باين وفلسفة الأنوار

إن توماس باين (1737 ـ 1809) (Thomas paine، الذي أصبح فيما بعد مواطناً فرنسياً ونائباً في المؤتمر La convention، نشر مقالة نقدية بعنوان متميز للغاية، الحس العام le sens commun وهي نشرة ذات وحي جمهوري

على نحو صريح، وتنطوي على نقد لاذع لـ«الدستور الإنكليزي»، ونـشرها قبيل «إعلان الاستقلال» الأمريكي ببضعة أشهر. وهو يقدم الملكية على أنهـا «بابوية سياسية» ويلح على التمييز بين المجتمع والحكم: «إن المجتمع تنتجه حاجاتنا، أما الحكم فتنتجه معايبنا، ويجلب الأول سعادتنا على نحو إيجابي، بتوحيد عواطفنا؛ ويجلبها الآخر بطريقة سلبية، بالحد مـن معايبنـا. ويـشجع الأول الوحدة، بينما يخلق الآخر تمييزات. الأوّل يحمي، والآخر يعاقب».

وفي عـام 1791، نـشر بـاين كتـاب «حقـوق الإنـسان» les droits de l'homme يدافع فيه عن «الثورة الفرنسية» ضد بـورك Burke وكتـب، عنـدما سجنته جماعة المؤتمر «سـن الرشـد» l'age de raison. وتُـصادف عنـد هـذا الصديق لكوندورسيه المواضيع الرئيسة لفلسفة الأنوار.

هـ- إعلان الاستقلال والدستور الأمريكي

يصدر إعلان «الاستقلال»، الـذي صـاغه جيفرسـون jefferson، عـن الرغبة في تسويغ المستعمرات المتمردة أمام محكمـة الأمـم؛ وهـو يفتـرض الصلاح الأبدي للقانون الطبيعي. ويؤكد أن الناس يملكون بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها: الحياة، والحرية، والبحث عـن الـسعادة. ويقـوم دور الحكم في الحفاظ على هذه الحقوق الطبيعية؛ فإذا قصّر في هذه المهمة، فإن للمحكومين الحق في أن يثوروا، أو يعصوا. لقد سبق أن كانت توجد جميـع هذه المبادئ عند لوك، إلا أنها ما كان يتم توكيدها بتاتاً بمثل هذا الـدويّ. إذ لم يعد يتعلق الأمر، كما في عام 1688، بتسويغ تغيير سلالة مالكة بـل بنـشأة دولة جديدة، ولقد كان «الدستور» الأمريكي حصيلة نزعات مختلفة، مثل:

-الإعجاب بالنظام الإنكليزي، والإخلاص لمبـدأي الحكـم المخـتلط وفصل السلطات. ولقد فنّد جون أدامس John Adams تورغـو Turgot الـذي كان يأخذ على الأمريكيين «محاكاتهم غير المعقولة» للمؤسسات الإنكليزية.

-والحذر تجاه الجمهور الذي يجب أن يتلافى أخطاءه حق اقتراع يُـنظم بحكمة وأن يصححه مجلس شيوخ يقظ. أمـا الدسـتور الاتحـادي فهـو أقـل ديمقراطية أيضاً من دساتير الولايات.

-والحذر البدئي إزاء الحكومة الاتحادية إنما مع الشعور بالضرورات السياسية وعلى الأخص الاقتصادية التي تقود إلى تقوية السلطة المركزية. فلينظر القارئ في هذه النقطة أطروحات شارل إي. بيرد Charles-A.Beard، الذي يقدّم تفسيراً اقتصادياً لـ«الدستور الأمريكي».

وتؤلف التعديلات العشرة الأولى على «دستور الولايات المتحدة» إعلاناً حقيقياً لحقوق الإنسان على خط لوك. ويختلف هذا الإعلان عن الإعلانات الأوروبية لحقوق الإنسان، بمعنى أن نصوصه تقبل التطبيق على يد المحاكم. فهو يقدم إذن ضمانة فعلية لا مجرد إعلان نوايا.

والدستور الأمريكي ثمرة تسوية بين الولايات الكبيرة والولايات الصغيرة، بين أنصار السلطة القوية والشديدة وأنصار الحريات المحلية، بين أولئك الذين يدفعون إلى التصنيع وأولئك الذين يعتمدون على الزراعة. هكذا تجابه تصوران للديمقراطية: الديمقراطية السلطوية التسلطية لـ«الاتحاديين» والديمقراطية الليبرالية التحررية لجفرسون Jefferson ولم يكن هذا التصور ولا ذاك من أصل شعبي، بل كانت أسسهما الفلسفية والسوسيولوجية الاجتماعية أسساً مختلفة.

و- «الاتحادي» والديمقراطية الناجعة

نشرت الصحف الاتحادية فيما بين خريف 1787 وصيف عام 1788 سلسلة من المقالات لحث سكان ولاية نيويورك على تصديق الدستور الذي سن عام 1787. وكان معظم هذه المقالات لهاملتون Hamilton؛ والأخريات لماديسون Madison وجاي Jay، وقد نُشرت في كتاب بعنوان «الاتحادي Le federalist».

وفلسفة هاملتون[1] (1757 ــ 1804) هي، كفلسفة هوبس، فلسفة للسلطة. فهو يخشى الفوضى والانقسام أكثر مما يخشى الاستبداد، ويعتقد أن

(1) Alexandre Hamilton ـ مساعد جورج واشنطن ومؤسس الحزب الاتحادي ـ المترجم.

قدرة السلطة التنفيذية هي خير معيار يتيح التعرف على الحكم الـصالح. فهـو يعارض إذن أولئك الذين يشككون في السلطة الاتحادية ويـسعى لأن يـصون بعناية قصوى سواء الاستقلال الذاتي للولايات أو قوة «الأحزاب factions».

وإن نزعة هاملتون القوية لها أسس اقتصادية. فهو يتكـل علـى الـسلطة الاتحادية لبناء تنظيم اقتصادي قوي، من أجل تشجيع الـصناعة، ومـن أجـل خلق الازدهار وإتاحة الاكتفاء الذاتي: إذن مركانتيلية وحمائية. وبما أنه مهـتم بالإنتاجية والتنمية الاقتصادية، فهم يمج الحكم الشعبي. ويظن أن ماهو صالح للزمرة الاقتصادية المسيطرة هو صالح للشعب الأمريكي بمجموعه.

وإن جون أدامس John Adams، الرئيس الثاني للولايات المتحدة، مثله مثل هاملتون، يستمسك بحكم شديد، يستند على أرستقراطية قويـة ويناوئ أدامس الاستبداد، إلا أن فكره تشاؤمي ويناصر اللامـساواة بـصورة عميقـة. وليبراليته، نزعته الليبرالية، أرستقراطية ومحافظة. ويناقض تـصور جفرسـون Jefferson هذا التصور للديمقراطية، ويخلـف جفرسـون آدامـز علـى رئاسـة الولايات المتحدة عام 1801.

ز- جفرسون والديمقراطية الليبرالية

في حين كان هاملتون وآدامس في الأصل نصيرين للدستور الإنكليزي، فإن جفرسون[1] (1743 ـ 1826) يرغب في انتشار الديمقراطية. وبينمـا ينتمـي هاملتون إلى مدرسة هوبس ويؤكد إعجابه بيوليوس قيصر، ينادي جيفرسـون بانتمائه للوك، ويعتقد بصلاح الإنسان الفطري ويعـدّ الحكـم تهديـداً دائمـاً للمحكومين. ويعتقد بأن الإنسان يملك حقوقاً لا يمكـن التنـازل عنـها وهـي حقوق تنطبق مع قوانين الطبيعة، ويشهر رأيه ضد حق البكورية، وضد الرق، وضد أي مساس بالحرية الدينية.

---

(1) Thomas Jefferson أحـد مؤسـسي الحـزب الـديمقراطي ورئـيس جمهوريـة الولايـات المتحدة (1801 ـ 1809). المترجم.

وهو يحذر من سلطة تتراكز أكثر مما ينبغي (ولو كان الأمر يتعلق بالسلطة التشريعية) ويعتمد على السلطات المحلية لإحباط الادعاءات المغالية المسرفة للسلطة المركزية. وهو يرغب في توسيع حق الاقتراع وتنمية التعليم العام؛ إذ يجب العمل على إفهام الناس أن طاعة قوانين الأخلاق تتفق مع مصلحتهم وأن الجهل لا يعيق عن أن نحسن السلوك فحسب بل يمنع من أن نكون سعداء: نزعة أخلاقية ونزعة نفعية.

وبينما يفكر هاملتون قبل كل شيء في الصناعة ويجد في أهل الشمال أوفى أنصاره، يهتم جفرسون بصورة أساسية في الزراعة («إن أولئك الذين يعملون في الأرض هم شعب الله المختار») ويعتمد على أهل الغرب وأهل الجنوب أكبر اعتماد.

فالقومية وتقديس النخبة واحترام السلطة: تلك هي السمات الرئيسة للديمقراطية بحسب رأي الاتحاديين. وتتخلص مبادئ الديمقراطية الجفرسونية في الحكم المحدود، وحقوق الإنسان، والمساواة الطبيعية. ويبدو أن الظفر كان من حظ ديمقراطية جفرسون ما بين عامي 1820 و1840، وهي ما وصفها توكفيل حينما أقام في «الولايات المتحدة». بيد أن التصورات الاتحادية قد أثرت في الفكر السياسي الأمريكي تأثيراً عميقاً، هذا إن لم يكن مرئياً دائماً؛ وحققت أول تأليف بين الرأسمالية والديمقراطية، بين الحرية والنجوع، بين التخطيط وترك الأمور على غاربها، «دعهم يعملون laissez-faire». ومع أن «البرنامج الجديد» New deal ينادي بانتسابه للتقاليد الجفرسونية فإنه قد وضع السلطة الاتحادية التي نادى بها هاملتون في خدمة الديمقراطية الموسعة.

* * *

القسم الثاني

الثورة الفرنسية

لقد قلبت «الثورة» التي بدأت عام 1789 المؤسسات الفرنسية وأسهمت إسهاماً واسعاً في تحويل المؤسسات الأوروبية. إلا أنه قلما ظهرت أعمال مذهبية سياسية في فرنسا ما بين عام 1789 وعام 1815، وما ظهر منها قد تأثر تأثراً عميقاً بالحدث. إذ كان يجب القيام بالثورة أو الكفاح ضدها أو العيش فحسب. بل كانت الحرب ماثلة هناك فلم تترك للمفكرين إلا الفراغ القليل، وعزلت المفكرين الإيديولوجيين مهنة عن الأمة.

إذن فقد يمكن أن يُنجز تاريخ «للمذاهب» السياسية في ظل «الثورة»، و«الإمبراطورية» بقدر كاف من السرعة. لكن أوليس من غير المألوف أن نحتفظ في تاريخ للأفكار السياسية بحيز أكبر إلى «عودة الملكية» Restauration من الحيز المخصص لـ«الثورة»، ذلك لأن مؤلفات مذهبية قد ظهرت ما بين 1815 و 1830 أكثر مما ظهرت مابين 1789 و 1815؟ إذ لم تتكون الشعارات والكلمات والأفكار السياسية التي نعيشها في أيامنا ما بين 1815 و 1830، بل ما بين 1789 و 1815 ـ وعلى الأخص ما بين الاستيلاء على الباستيل والتاسع من تيرميدور Thermidor -: ولم يبدأ عيدنا الوطني ونشيدنا الوطني من تاريخ هذه الفترة فحسب، بل بدأت مفاهيم مثل مفاهيم اليسار واليمين، والوطن، والأمة المسلحة؛ واستمر البيض معارضة الزرق في شطر من فرنسا بعيداً عن أن ينسى ظاهرة «العصيانات الملكية في غرب فرنسا أثناء الثورة» La chouannerie: أو لا يؤثر حتى الآن «النظام الأساسي» المدني للإكليروس والكهنة، والتخلي عن المسيحية، وتقديس العقل على مشاعر العديد من الكاثوليك حيال الدولة، أو لم يجد النواب الفرنسيون، في ظل الجمهورية الرابعة، الوقت الفراغ ليتجابهوا بانفعال بمناسبة احتفال تكريماً لروبسبير؟

ولئن دراسة المصطلح السياسي بهذا الصدد لذات أهمية خاصة، ولا أحسن من النصح بقراءة المجلد المكرس على مفردات «الثورة» الفرنسية في كتاب «تاريخ اللغة الفرنسية» لـ«فردينانـدوبرونو» Ferdinand Brunti,Histoire de la langue francaise (t.IX) ذي الحجم الكبير. وقد يمكن أن يكون من المفيد أن تدرس أيضاً المجازات والاستعارات السياسية وأن تُحصى جميع تلك التي يبدأ تاريخها مع «الثورة»؛ ويمكن أن يخصص دراسة مماثلة إلى الطقسية الثورة.

ثورة فرنسية أم ثورة الغرب؟

تنزع الأعمال الحديثة إلى معارضة التفسير الفرنسي الحصري المسرف للثورة التي بدأت عام 1789. فلا شك أنه ينبغي أن نحاذر من مقارنة أوضاع لا تقبل المقارنة، إلا أنه من الجلي أن «الثورة» الأمريكية و«الثورة» الفرنسية لهما أسباب مشتركة، لاسيما نمو البورجوازية. كما ينبغي أن نقارب بين «الثورة» الفرنسية وبين جميع الحركات الثورية التي نمت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر. وليست الثورة الفرنسية حدثاً فرنسياً على وجه صرف. فلننظر في هذه النقطة الفصل الأول من كتاب ج. لوفيفر G. Lefebvre، «الثورة الفرنسية»، مجموعة «شعوب وحضارات»، (طبعة عام 1951).

G. Lefebver, la revoltion francais, coll.«peoples et civilization».

وعلى الأخص ج. غودشو، «الأمة العظيمة»، باريس أو بييه، 1957، في مجلدين،

J.Godechot, la grande nation, paris, Aubier, 1957,2 vol.

هو مؤلف ممتاز مكرس لتوسع فرنسا الثوري في العالم فيما بين عام 1789 وعام 1799؛ فهناك مراجع عديدة عن حركات الأفكار خارج فرنسا وعن أجهزة التغلغل الفرنسي.

تأثير الفلاسفة

بأي قدر حددت مذاهب القرن الثامن عشر الثورة الفرنسية؟ لا يمكن النقاش القديم بقريب أن يُحسم. ولقد كرس دانييل مورنيه إلى «الأصول الفكرية للثورة الفرنسية» كتاباً موثقاً غزير التوثيق، غير أنه لا يمكن أن يُعَدَّ نهائياً، إذ على ما يبدو، يجب أن يساق البحث على عدة أصعدة:

1- من المهم على وجه أكيد أن نسعى إلى إحصاء نسخ كتب فولتير أو روسو التي كانت قيد التناول قبل عام 1789. ومن المفيد أن نذكر أن ثمن «الموسوعة» كان مرتفعاً للغاية وأن قراءتها كانت مقتصرة على الطبقات الغنية.

2- بيد أنه يجب البحث كي نعرف في أية أوساط ـ بما أن الطبقات الشعبية مستبعدة، خلا بعض الاستثناءات ـ كانت أعمال الفلاسفة أكثر انتشاراً: طبقة نبلاء السيف، طبقة نبلاء الرداء، البورجوازية التجارية والمالية؛ إذ قد تتيح الدراسة المنهجية المنتظمة للمراسلات والمذكرات استخلاص بعض النتائج وبلا شك لن تأتي البورجوازية الجديدة في الصف الأول بين مستهلكي المؤلفات «الجديدة».

3- وأيضاً ينبغي أن نحاول- وههنا تكمن المشكلة الرئيسة ـ لا أن نحصي قُراء فولتير فحسب (أو المكتبات التي توجد فيها أعماله)، بل أن نحيط بفولتيرية الذين لم يقرؤوا فولتير البتة. إنها نزعة فولتيرية مبثوثة، مبسطة، مشوهة، إلا أنها بخلاف ذلك أقوى من فولتيرية قراء نادرين نسبياً كانوا قد تمثلوا نتاج الفلاسفة. فمن أجل تناول هذه التصورات المبثوثة، هناك وسيلة ممكنة: هي أن ندرس الأدب الثوري عن كثب، لاسيما الصحف والتقاويم، الأدب الذي تكاثر في ما بين عام 1789 وعام 1792 والذي لم يأت أحد بتاتاً على تحليل له حتى الآن. راجع لائحة الصحف التي قدمها ج. غودشو:

J. Godechot, Les institutions politiques, Paris, 1951 (pp.57-61).

4- هكذا قد يكون من الممكن أن نحدد ضرباً من التسلسل الرتبوي للتأثيرات، وهو تسلسل يكاد يفلت منا تماماً في اللحظة الراهنة. ويقدر ج. غودشو (في الكتاب المذكور، صفحة 14) أن التأثير المسيطر في آخر القرن الثامن عشر هو تأثير الفيزيوقراطيين وأن هذا التأثير لأكبر أيضاً من تأثير روسّو، الذي وضع على هذا النحو في الصف الثاني قبل فولتير والموسوعيين ومونتسكيو. وتظل هذه الأقوال بحاجة إلى إثبات. إذ يبدو لنا ج. غودشو ميالا إلى التقليل من تأثير مونتسكيو إلى الحد الأدنى، الذي يحكم عليه بأنه تقهقري ورجعي، وميّالٌ إلى المبالغة في تأثير الفيزيويقراطيين الذين قد عبر عملهم عن مشاعر طبقة في تمام التوسع والنماء؛ وفي الواقع، لقد تبنت البورجوازية آنذاك أفكار مونتسكيو جزئياً وهي بورجوازية لم تكن تحبه وقلّما كانت تقرؤه، بينما لم يتبن الفيزيوقراطيين الذين كان يجب منطقياً أن يكون نجاحهم كبيراً، لم يَتَبَنّهم إلا نادراً أولئك الذين ظهروا على أنهم حلفاؤهم الطبيعيون.

1- مبادئ ثورة عام 1789

قد عبرت عن «المبادئ الخالدة» بعض النصوص الشهيرة: كتَيب سييس، ما هي الطبقة الثالثة؟ (Sieyes, Qu'est-ce que le Tiers-Etat? (1789، و«إعلان حقوق الإنسان والمواطن» (آب 1789)، ومقدمة دستور عام 1791 وعنوانه الأول.

فإذا ما قارنبا بين هذه النصوص وبين دفاتر الشكاوى، فإنه من الممكن استخلاص السمات الرئيسة للإيديولوجيا المسيطرة وما عدا «أصحاب الامتيازات»- أو لم يعرض سييس أنهم لا ينتمون على الأمة؟- فإن العقيدة الثورية credo revolutionnaire تبدو بأنها مقبولة من الأمة كاملة، كما يظهر بأن بعض أصحاب الامتيازات ينضوون إليها: فهناك ليلة الرابع من آب، وعيد «الاتحاد»، ووهم الإجماع وهي أمور ما فتئت أن تبددت غير أنها تركت أثراً عميقاً.

أ- سيادة الأمة- «توجد الأمة قبل كل شيء، وهي أصل كل شيء؛ إرادتها قانونية دائماً؛ بل هي القانون ذاته. ليس قبلها ولا فوقها إلا الحق الطبيعي». هكذا يطرح سييس بدِويّ مبدأ السيادة القومية.

أما الملك، الذي كان سابقاً هو والدولة شيء واحد، فهو من عداد الأمة، لكن الأمة هي السيدة صاحبة السيادة ومجلس عموم الطبقات Etats Generaux يعلن نفسه جمعية وطنية تأسيسية.

وأن سييس له تصور عن الأمة عقلاني، نفعي، فردي، وحقوقي للغاية.

- العقلانية- إن فكر سييس غريب عن التاريخ. فما من تلميح في «ما هي الطبقة الثالثة؟»، لتطور المؤسسات، ولا للدور التاريخي لطبقة النبلاء أو للمَلَكية. فالتاريخ يبدأ عام 1789؛ وقلّما تهم أسباب الوضع الحالي؛ إنه غير معقول، وبالتالي غير مقبول.

النفعية. ـ «ماذا يلزم لأمة كي تعيش وتزدهر؟ أعمال خاصة ووظائف عامة». فلقد كُرّست بداية النشرة لتبيان نفع الطبقة الثالثة، وعدم نفع الطبقات أو المراتب صاحبة الامتيازات. ودليل المنفعة في نظر سييس هو الدليل الأولي. هذه هي لغة فولتير في «الرسائل الإنكليزية»، وهذه لغة بنتام؛ وسوف تصبح فيما بعد لغة سان سيمون في «المَثَل» Parabole.

الفردية. ـ إن الإرادة القومية هي «حصيلة الإرادات الفردية، كما أن الأمة هي تجمُّع أفراد». وهكذا تظهر الأمة بأنها مجموعة من الأفراد، خمسة وعشرين (25) مليون أو ستة وعشرين (26) مليون نسمة باستثناء مئتي ألف (200000) نبيل أو كان؛ وتأتي القوة من العدد.

الحقوقية. - «ما هي الأمة؟ هي هيئة من الشركاء الذين يحيون في ظل قانون مشترك وتمثلهم الهيئة التشريعية ذاتها». ويشير سييس مرتين في هذه الجملة إلى أهمية القانون. ونظرته حقوقية صرفة؛ فلا تحليل اقتصادي هناك ولا أقل إحالة إلى التمييزات الاجتماعية: وتُقَدَم الطبقة الثالثة ككتلة لا تنفصل

من خمسة وعشرين (25) مليون من الأفراد المتماثلين. أما التمييز الوحيد فهو التمييز الذي يقيم تعارضاً بين أصحاب الامتيازات ومن ليسوا بأصحاب امتيازات. فكُراسة «ما هي الطبقة الثالثة؟»، لا تعدو كونها ما يكمِّل «بحث في الامتيازات» (1788) Essai sur les privi.eges؛ وتضفي هذه النشرة النضالية الموجزة على عمل سييس معناه كلّه. فهناك مبادئ شاملة واهتمام بمصالح الساعة: ولعل سييس الذي دشّن بدوي عصر «الثورة» قد أسهم بخفْيَة أعظم في اختتامه عندما شجّع على انقلاب برومير. أما بارناف Barnave، الذي «يجسد الجمعية التأسيسية تجسيداً كاملاً» (جان جاك شوفالييه)، فلقد مات على المقصلة في عام 1793؛ وكان مصيره شبيهاً بمصير كوندورسيه.

ولا يلخّص سييس وبارناف ثورة 1789، لكنهما كانا، أحدهما والآخر، «شخصيتين ممثلتين». فلقد كتب ب. باستيد: «إن فكر سييس هو فكر الثورة الفرنسية ذاتها». أما بارناف، فلقد عدّه ج. ج. شوفالييه بأنه «يمثِّل البورجوازية أفضل من أي شخص، بكل ما كان فيها من خير، وبكل ضيق أفقها وأخطائها كذلك، تلك البورجوازية الفرنسية المثقفة، والمالكة، والهانئة «المستريحة»، تلك الطبقة الثالثة الفتيّة التي أرادت الثورة ودفعتها في سباقها».

ب- حقوق الإنسان ـ يستعيد «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» بعض المبادئ المُقَرَّة في «إعلان حقوق فرجينيا» (حزيران 1776)، أو في «إعلان الاستقلال» أو في «دساتير الولايات» الإمريكية. ولكن لإعلان عام 1789 أهمية ومدى أوسع بكثير إذ في إعلان الاستقلال قد خُصِّصت بضعة أسطر فحسب إلى حقوق الإنسان كتسويغ قلق وحذر لوضع معطى (... تقضي الحكمة أنه يجب أن لا نغير لبواعث طفيفة ولأسباب عابرة الحكومات القائمة منذ زمن طويل. ولكن، إلخ.»). أما إعلان عام 1789، فهو، على العكس، يتوجه بصورة علانية. إلى جميع الناس.

فإن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، بوصفه تجلياً صارخاً للنزعة العالمية، وانتصاراً للحق الطبيعي، إنما يعدد الحقوق «الطبيعية التي لا تُمْحَى» «naturels imprescriptibles»:[1] الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد (بينما كان يتحدث «إعلان الاستقلال» الأمريكي عن «الحياة والحرية والبحث عن السعادة»).

أما مبدأ المساواة فلقد طرحته المادة الأولى: «يولد الناس ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق»؛ أما إعلان فرجينيا فقد كان يؤكد فقط: «يولد جميع الناس أحراراً ومستقلين على السواء». أما المساواة أمام القضاء فيُعترف بها في المادة السادسة، والمساواة الضريبية يعترف بها في المادة الثالثة عشر.

وتعطي المادة الرابعة للحرية تعريفاً سلبياً بصورة أساسية: «تقوم الحرية في القدرة على عمل كل ما لا يضر بالآخرين». هكذا تُعَرّف الحرية بحدودها، بيد أنها تظهر كقدرة لا كشيء على طريقة لوك.

إلا أن مفهوم الحرية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الملكية، الذي خُصِّصت له المادة (17): «إن الملكية، من حيث هي حق مقدس لا ينتهك، فلا يمكن أن يُجَرَّد منها أحد، إلا عندما تقتضي ذلك بداهة الضرورة العامة، الشرعية الرسمية من الناحية القانونية، وبشرط التعويض العادل والمُسْبَق». إننا في أيامنا هذه حساسون لحذر هذا النص، وللظروف والنعوت التي تضمن حقوق الملك؛ لكن لم يكن قد مرّ آنذاك وقت طويل عام (1789) على ما كان يُؤكِّد عليه أصحابَ مذاهب الحكم المطلق في أن المَلِك مالك المملكة. فبالنسبة إلى مثل هذه المذاهب، يحدد «إعلان» عام (1789) قطيعة لم تَعُد تُنْكر أبداً.

ولا يؤكد «إعلان الحقوق» على سيادة الأمة فحسب بل على عدم شرعية أي سياسة قائمة على الهيئات المتوسطة: «إن مبدأ كل سيادة يقوم بصورة أساسية في الأمة. ولا تستطيع هيئة ولا يستطيع فرد أن يمارس سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة» (المادة الثالثة).

---

(1) أو غير قابلة للتقادم.

وتنتج سيادة القانون عن سيادة الأمة. القانون: يتكرر تعبير القانون احدى عشرة مرة من المادة الخامسة إلى المادة الحادية عشرة، كما يتكرر بلا انقطاع في خطب روبسبيير. ولقد كان يتكلم مونتسكيو عن القوانين جمعاً، أما روبسبيير فيتحدث عن القانون مفرداً.

ويلقى جلال القانون هذا نفسه معززاً بالطابع الديني لإعلان سُنَّ «بحضور الكائن الأسمى وبإشرافه»؛ إذ ليست حقوق الإنسان طبيعية ولا يمكن التنازل عنها فحسب بل هي مقدسة، و«لا يمكن التعرض لأي إنسان بسبب آرائه، حتى الدينية منها» (المادة 10).

إن «إعلان الحقوق»، بوصفه عقلانياً ومؤلِّهاً، هو خلاصة فلسفة الأنوار؛ إذ أن بعض المقاطع تبعث على التفكير بمونتسكيو «كالإحالة إلى فصل السلطات في المادة (16)، ومقاطع أخرى تدعو للتفكير في روسو (كالرجوع إلى الإرادة العامة في المادة (6): «إن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة»).

ولقد وُصف «الإعلان» بأنه «غير كامل» وأنه «متحيز» (ج. غودشو)، بل من الواضح أنه عمل جمعية عامة بورجوازية في صراع ضد أصحاب الامتيازات ولا تُعْنى بأن تمنح جميع طبقات المجتمع مكسب مبادئ المساواة والحرية التي كانت تؤكدها علانية: إذ لم يُعْترف بالمساواة المدنية للمولّدين ولا للعبيد، كما يُميّز دستور عام 1791 بين «مواطنين فعّالين» و«مواطنين سلبيين»؛ وما قانون لوشابلييه La loi Le Chapelier لعام 1791 إلا مظهراً للأثرة البورجوازية: «يجب أن يسمح لجميع المواطنين أن يشكلوا جمعيات، أن يجتمعوا، لكن يجب أن لا يسمح لجميع المواطنين في بعض المهن أن يشكلوا جمعيات من أجل مصالحهم المشتركة المزعومة».

كانت مبادئ عام 1789 وما كان يمكن أن تكون إلا من وحي بورجوازي إذن، غير أن أهميتها تجاوزت للغاية مقاصد أولئك الذين أقروها. ولها بلا شك تاريخ وسياق، إلا أن أناساً قد عاشوا منذ أكثر من قرن ونصف في العالم أجمع وماتوا في سبيل الدفاع عنها وما كانوا بالتأكيد بورجوازيين جميعاً.

2- أفكار عام 1793

لقد كان التمييز بين عام 1789 وعام 1793، بين الثورة الصالحة والثورة الطالحة خلال جزء من القرن التاسع عشر أحد القواسم المشتركة للتأريخ الرسمي البورجوازي. إذ بدا أن بعض المؤرخين قد نسي أن رجال عام 1893 إنما كانوا بادئ ذي بدئ رجال عام 1789. وفي الواقع، لا تختلف الأفكار السياسية لعام 1793 كثيراً عن الأفكار السياسية لعام 1789؛ فالظروف هي التي تغيرت: حيث لم يعد يتعلق الأمر بتقويض «النظام القديم» L'Ancien Regime، بل بالحكم وخوض الحرب.

أ- أفكار الجيرونديين السياسية

للجيرونديين أسطورة أسهم لامارتين Lamartine فيها إسهاماً واسعاً في كتابه «تاريخ الجيرونديين» (1847). فلقد أشاع هذا الكتاب، الذي كان نجاحه عظيماً، صورة الثوري المثالي «الذي يموت من أجل المستقبل ويصنع الإنسانية»، «شهيد المستقبل وصانع الإنسانية».

ولا يختلف الزعماء الجيرونديون لاجغرافياً ولا سوسيولوجياً اجتماعياً عن الزعماء الجبليين اختلافاً كبيراً؛ وليسوا بأكثر بورجوازية من الجبليين بكثير ولا أكثر إقليمية منهم بكثير، ولكنهم مارسوا السلطة في ظروف مختلفة، وفي فترات مختلفة عن ظروف الجبليين وفترتهم. وبالتالي اختلفت سياستهم واستخلص البعض منها، ربما على عجل، النتيجة القائلة بأن مبادئهم السياسية كانت مختلفة اختلافاً أساسياً.

فلقد حلم الجيرونديون بحكم مختلط، ورغبوا في الحرب التي عجّلت بخسارتهم، وعارضوا المركزية الباريسية، وسعوا ـ بلا نجاح ـ للاستناد على الأقاليم ضد باريس. وظهر الجيرونديون في نظر الأجيال اللاحقة بأنهم أعداء العنف ومناوئوباريس، غير أن من المحتمل أن تتيح لنا الدراسة المنهجية المنتظمة أن نستخلص ما يلي:

1- إن الأفكار السياسية عند الجيروندديين لا تنسجم ذلك الانسجام الذي يُعزى إليها أحياناً؛ إذ توجد تنويعات مختلفة من الجيرونديين إذ لم يُصَبّ في قالب واحد فكر بريسو Brissot، وبوزو Buzot، ولو فيه Louvet، وباربارو Barbarouxن وايسنار Isnard، وجانسوني Gensonne، وغواديه Guadet، وإلخ؛

2- وإن الأفكار السياسية للجيرونديين والأفكار السياسية للجبليين تُظْهِر تشابهاً أكثر مما يمكن أن نظن.

ب- اليعاقبة

من الضروري أن نتبع عن كثب زمانية الأحداث كي نستخلص الأفكار السياسية لليعاقبة التي لا تشكل، حتى عند روبسبيير وسان جوست، مذهباً ثابتاً لا يتبدل؛ فلم تظل اليعقوبية هي ذاتها قبل إعلان الحرب وبعده، قبل سقوط الملك وبعده، قبل سقوط الجيرونديين وبعده، قبل سقوط روبسبيير وبعده.

فمع أن منتدى اليعاقبة كان يوجد حينذاك من أكثر من سنتين، فإن اليعقوبية، بالمعنى الحديث للكلمة، قد نشأت من الحرب، إنها مذهب الوطن في خطر (فلننظر كليمنصو عندما يذكّر بالتقاليد اليعقوبية)، والسلامة العامة, والأمة تحت السلاح. ولقد ظهر مع اليعاقبة تصور للحرب جديد وبعدٌ للوطنية جديد. فمنذ عام 1789، كان يُدعى أنصار الثورة بـ«الوطنيين» «Patriotes» (بالتعارض مع «الأرستوقراطيين»)؛ وأخذت الكلمة عند ذاك كل معناه. والوطنية اليعقوبية صلبة لا تنثني، ولكنها لا تتصف بكره الأجنبي؛ وتصدر عن فكرة رسالة وطنية (فلننظر مفهوم «الجمهوريات الشقيقات») إنها وطنية ديموقراطية، تفترض حق الشعوب بأن ترسم في ذاتها مستقبلها. وإنها كذلك وطنية وحدوية: الجمهورية وحدة ولا تتجزأ والزمر مدانة كمحاولات خيانة.

ويرتبط مفهوم الثورة أو بالأولى الإنسان الثوري ارتباطاً وثيقاً بموضـوع الوطن هذا. وهناك شعورٌ عند اليعاقبة بأن الثورة هـي قبـل كـل شـيء صـنيع البشر؛ ويصف سان جوسـت Saint-Just مطـولاً في خطبتـه في 26 جرمينـال السنة الثانية، وهو الإنسان الصلب الذي لا يلين والعاقل والحساس معاً في آن واحد: «الإنسان الثوري بطل الحس السليم والنزاهة».

إن روبسبيير Robespierre، «الذي لا يُفْسَد» «l'incorruptible» يتحلـى بتقديس الفضيلة؛ فلا سياسة بدون أخلاق، ولا تمييز بـين الأخـلاق العامـة والأخلاق الخاصة، والأخلاق العامة هي تفتُّح الفضائل الخاصة. من هنا ذلك المزيج من المثالية والإرهاب: حيث أن الإرهاب. يصدر عن الفضيلة.

ولا يعتقد روبسبير، الوفي لدروس روسو، بحسنات النظـام التمثيلـي: فالسيادة لا يُفوَّض بها. فليس الحكم الثوري بحكم برلماني، إنه المثل الأول على حكم بطريقـة اللجـان comites. وسـوف تـستعين الراديكاليـة بالتقاليـد اليعقوبية لتحاول إحياء حكم اللجان (راجـع نـشرة دانيـال هـاليفي النقديـة، «جمهورية اللجان»).

أما دين روبسبير فهو دين روسو، وهو يفرض عبادة «الكائن الأسمى» (يجب أن لا يُخلـط هـذا بعبـادة «العقـل» والمظـاهر المعاديـة للمـسيحية). وبخلاف الورثة، ليس اليعاقبة بعلمـانيين ولا يتـصورون فـضلاً صـارماً بـين الكنيسة والدولة؛ وهم يتكّلون على دين مدني لدعم عمـل الحكـم الثـوري. ولا يصطبغ فكرهم بالمثالية فحسب بل وبالروحانية.

وبما أن فكر اليعاقبة ـ أو على الأقل فكر روبسبيير وسان جوست ـ هو بـصورة أساسـية فكـر سياسـي وديـني وأخلاقـي، فإنـه قلّمـا كـان حـساساً بالاقتصاد.

فالقرار الرئيس للحكومة الثورية في الميـدان الاقتـصادي والاجتمـاعي وهي مراسيم فانتوز (شباط 1794)، ليس له إلا أهمية محدودة:

1- لقد اتخذ هذا القرار تحت ضغط الظروف، وأوحته الانتهازية (فلقد قال سان جوست: «ربما تستوقنا قوة الأشياء إلى نتائج ما فكرنا فيها قط»؛

2- وهو لم يصدر بتاتاً عن تصور أصيل خاص بسان جوست. فمنذ أكثر من عام على ذلك كان يطلب العديد من الخطباء تخصيص أملاك المشبوهين للوطنيين المعوزين؛

3- وأخيراً بل على الأخص ليس الأمر أبداً أمر تدبير ذي وحي جماعي اشتراكي. ولم يفكر سان جوست بأن يمس الملكية. فهو، كروبسبيير، يحلم بديموقراطية الملاكين الصغار أعداء الترف، تحركهم فضائل إسبارطية.

ولا يتفق فكر روبسبيير ولا فكر سان جوست مع المطامح الاشتراكية الغامضة لِـ«الحفاة العراة» «sans-culottes» ولا مع تطلعات البورجوازية التجارية.

ولقد سعى بعض الأصدقاء (فلننظر أهمية موضوع الصداقة في كتاب سان جوست المعنون «المؤسسات الثورية»)، أولئك الذين شعروا بعزلتهم، للقيام بثورة لا تكون ثورة للبورجوازية الرأسمالية ولا ثورة لبروليتاريا لم يتكوّن لها رأي بعد والتي تهتم بالعيش أكثر مما تهتم بالقيام بثورة. من هنا ذلك النوع من القلق التربوي عند اليعاقبة؛ إذ وضعوا خططاً للتعليم القومي (ولقد قال سان جوست: «يجب التمسك بتكوين وعي عام») وهم يعرفون بأنه لم يكون لديهم الوقت لوضعها موضع التطبيق؛ وكان عندهم اليقين بأنهم يملكون الحقيقة ويعرفون أنفسهم بأنهم منعزلون في المجتمع الفرنسي لعام 1793. هكذا يُفَسّر بلا شك الطابع الطوباوي عن عمدٍ لِـ«شذرات في المؤسسات الثورية» وصمت سان جوست في التاسع من ترميدور.

لم تُكَرس أية دراسة إجمالية لإيديولوجيا اليعاقبة السياسية ولا لجذورها الاجتماعية. ويبدو لنا أن المشكلات الرئيسة التالية تحتاج إلى الدراسة:

1- كيف تكونت الإيديولوجيا اليعقوبية، وكيف تطورت؟ وعلينا أن لا ننسى أن سان جوست يظهر في كتابه «روح الثورة «Esprit de la Revolution» (1791) بأنه معجب بمونتسكيو ومدافع عن دستور عام 1791.

2- أليس من الخطأ أن يظهر بأننا نخلط بين الفكر السياسي لليعاقبة والفكر السياسي لروبسبيير وسان جوست؟ ألا ينبغي أن يحسب حساباً أكبر ليعاقبة المقاطعات والأقاليم وكذلك للنزعات المحبذة لكومونة باريس.

3- ألا تجب الإشارة إلى تأثيرات العصر القديم (وعلى الأخص تأثير إسبارطة)، والتأثيرات الريفية (المحسوسة على الأخص عند سان جوست) والتأثيرات الحرفية (المحسوسة على الأخص عند روبسبيير) كلها على فكر اليعاقبة؟ إذ لم تكن خلف يعاقبة عام 1793 الطبقة الأكثر عدداً ولا الطبقة التي تملك الإيديولوجيا الأكمل تماسكاً، أي الإيديولوجيا الوحيدة المنسجمة.

4- ما تأثير «فلسفة الأنوار» على الإيديولوجيا اليعقوبية؟ فسان جوست إنسان من القرن الثامن عشر بصورة أساسية؛ وعلينا أن لا ننسى بأن مؤلف «المؤسسات الجمهورية» هو أيضاً مؤلف قصيدة إباحية Organt.

ج- أفكار «الساخطين» السياسية

لقد أثار غلاء المعيشة في عام 1793 حركات احتجاج شعبي عنيفة. لقد أضفيت كلمة «الساخطين» «enrages» بعامة على المسؤولين عن هذه الحركات، وكان أشهرهم جاك روه Jacques Roux، «الخوري الأحمر».

وأشارت مؤلفات عدة إلى أهمية «الساخطين» وقدمت حركتها كمعارضة بروليتارية لحكومة روبسبيير البورجوازية؛ وتلك على الأخص حال الأطروحة التي عرضها دانيال غيران Daniel Guerin في كتاب «صراع الطبقات في عهد الجمهورية الأولى. البورجوازيون وذوو «السواعد العارية» (1793-1797)، غاليمار، 1946، مجلدان، Daniel Guerin, La lutte des classes sous la premiere republique. Bourgeois et «ebras-nus» (1793-97), Galimard, 1946, 2vol.

وكانت الأفكار الاجتماعية للساخطين بسيطة وعنيفة: الموت للمضاربين، وللمحتكرين، و«لأصحاب الاحتكارات». «فالحرية ليست سوى وهم لا قيمة له عندما تستطيع طبقة من الناس أن تجوع الطبقة الأخرى بلا عقاب. والمساواة ليست إلا وهماً عندما يمارس الغني، بطريق الاحتكار والحصر، حق الحياة والموت على شبيهه...»- «وإن القوانين كانت قاسية حيال الفقير، لأنها لا يَسُنها إلا الأغنياء ولصالح الأغنياء». وتطرح مثل هذه النصوص مبدأ صراع الطبقات وما سيدعى فيما بعد بالتمييز بين «الحريات الصورية» أو «الحريات الشكلية» و«الحريات الواقعية». ويصبح مفهوماً أن يذكر ماركس Marx في «الأسرة المقدسة» جاك روه ما بين أسلاف الشيوعية.

بيد أنه يجب رد حركة «الساخطين» إلى أبعادها الحقيقية:

1- ينبغي أن لا نضفي على حركة «الساخطين» انسجاماً لم تملكه البتة. فلقد وقف مارا Marat ضد روه، هذا الذي تجاهله بابوف Babeuf. قلما يعرف «الساخطون» الرئيسيون، فارليه Varlet، وروه Roux، وشاليه Chalier وليكليرك Leclerc، بعضهم بعضاً أو أنهم يشكك بعضهم في البعض الآخر.

2- وليست حركة الدفاع البروليتاري هذه بالحركة الشعبية؛ إذ ما استطاع جاك روه أن يُنْتَخَب إلى المؤتمر La Convention، ولم يلعب إلا دوراً محدوداً في «البلدية» الكومونة La Commune، ولم تتجاوز شعبيته قط إطار قطاعه، les Gravilliers.

3- إن جاك روه مهيج محرّض قبل كل شيء، وظلت أفكاره الاجتماعية مختصرة ومضطربة غامضة؛ فهو يندد بسوء التوزيع، ولكن لا يهتم بالإنتاج ولا بضرورات الحرب. ويطلق تصريحات مناوئة للملكية الخاصة، لكنه ألا يقتصر على تمني تغيّر الملاكين؟

4- وأخيراً، يتمسك «الساخطون» بمطالبهم في المضمار الاجتماعي وقد يبحث المرء عبثاً عندهم عن مسودة مشروع لمذهب سياسي. فهم يقتصرون على

أن يروا خونة في كل مكان، وأن يوصوا بالإكثار من إعدام الرهـائن ومراقبتـهم، وأن ينددوا بتواطؤ أعضاء المـؤتمر مـع المحتكـرين؛ وكـذلك كانـت منـاوأتهم للبرلمانية عنيفة بقدر ما كانت فوضوية؛ كما لم يكن لديهم أي حس بالمشكلات التي تُطْرح على حكومة مـا. وتلحـق بعـض هجمـاتهم علـى الحكومـة الثوريـة بالانتقادات التي كان يصبها المهاجرون، - وهذا ما لم يفت روبسبيير أن يشير إليه.

د- الأفكار السياسية للمهاجرين

لقد ألّف المهاجرون خارج فرنسا بؤراً معادية لـ«الثورة الفرنـسية»، إلا أنهم كانوا في الوقت ذاته عملاء ذوي نفوذ للتوسع الفرنسي في الخارج، كما يشير إلى ذلك ج. غودشو في كتابه «الأمة العظيمة».

ومن جهة أخرى ينبغي أن نميز هجرات عدة: حيث كان معظم مهاجري عام 1792 أو عـام 1797 (بعـد 18 فريكتيـدور Fructidor) أقـل عـداء للثـورة الفرنسية بكثير من مهاجري عام 1789؛ بل قد قام مهاجرون كثر بدور هام في الأوقات الأولى للثورة. وكان أحد المهاجرين المصلحين، مونييه Mounier، قد شارك عن كثب في صياغة «إعـلان حقـوق الإنـسان والمـواطن»، وكـان مذهبه السياسي ذا نزعة ما قبل أورليانية Preorleanisme، على نحو ما.

وينبغي أيضاً أن نميز بين ما دعاه شاتوبريان بـ«الهجرة المتغطرسة» (أي وجهاء الهجرة) وبين الهجرة التي تتخبط والتي عرفت البـؤس والجـوع مـدة طويلة. ولم يصدر كتاب «بحث في الثورات» الذي نشره شاتوبريان في لنـدن عام 1797 بتاتاً عن معاداة منهجية منتظمة تجـاه «الثـورة» الفرنـسية؛ فعنوانـه الكامل «بحث تـاريخي وسياسـي وأخلاقـي في الثـورات القديمـة والحديثـة منظور إليها في علاقاتها بـ«الثورة الفرنسية».

أما المؤلفان الفرنسيان الأشد عداء للثـورة، ماللیـه دوبـان Mallet du Pan وجوزيف دوميستر Joseph de Maistre (الأول سويسري والثاني من أهل سـافوا) فقد أسهما في نشر الفكرة القائلة بأن «الثورة» الفرنسية تتجاوز فاعليها، وأن الله قد أرادها، إلخ...، إذ زادت أيضاً مناوأتهم للثورة من أهميتها.

3- الترميدوريون والمتمردون

يختتم التاسع من ترميدور Thermidor حقبة، في حين أن الثامن عشر من برومير Brumaire يدل على مرحلة؛ وغالباً ما كان رجال ترميدور هم رجال برومير.

أولاً : الترميدوريون

إن الأفكار السياسية للترميدوريين، رجال ترميدور، هي في أصل النزعة الليبرالية الحديثة. إذ أن مذهب الترميدوريين، وهو مذهب النظام والانضواء، والتوفيق، والحرية الممتزجة بإمكان التمتع. إنما هو مذهب استخدم مبادئ عام 1789 من أجل أن يضمن النظام البورجوازي ويُكْرِه غير المالكين على الصمت. وبدأت «السلالات الأسروية البورجوازية» تتشكل. وتعارف بنجامين كونستان Benjamin Constant مع مدام دو ستايل Mme. De Stael ونشر كتاب «في قوة حكم فرنسا الحالي وضرورة الإنضواء إليه» ولقد اعتبر فيما بعد زعيم الحركة الليبرالية. أما مدام «دوستايل فإنها كانت من نواحٍ عدة «متحذلقة ترميدور».

ثانياً : البابوفية

إن أصل المذهب الباوفي مؤامرة مُوجهة لقلب حكومة «الإدارة» Directoire. ولقد أخفقت هذه المؤامرة، التي تسللت إليها الشرطة، وأعدم بابوف عام (1797) باعتباره رئيساً لها. وأهم مصدر معلومات عن البابوفيه هو كتاب نشره عام 1828 متآمر سابق، ألا وهو بيوناروتي Buonarroti. أما بخصوص «بيان المتساوين»، فإنه يبدو أن سيلفان ماريشال Sylvain Marechal قد قام بتحريره.

ولم يحدد بعد المؤرخون بوضوح التأثير النسبي لبابوف وبيوناروتي وماريشال في تكوين المذهب المسمى بالمذهب البابوفي. فعلى رأي المؤرخ الإيطالي غالانت غارون Galante Garonne، إن بيوناروتي هو الذي، تحت تأثير إقامة في كورسيكا، قد أوحى إلى بابوف الأساسي من مذهبه. ومهما

يكن من أمر، إن بابوفيه بابوف لا تتطابق مع بابوفية بيوناروتي: فلقد ظل هذا الأخير على نحو دائم وفياً لروبسبيير، كما تُعَدُّ شيوعيته ذات النزعة الروحانية امتداداً مباشراً للشيوعية الطوباوية في القرن الثامن عشر. أما بابوف فهو أكثر تقلّباً (فهو قد شرع بالاغتباط من سقوط روبسبيير قبل أن ينتسب إليه)، وأكثر إقلاقاً (ظلت قضية عزله عام 1793 غامضة)؛ وتتشابه شيوعيته البروليتارية مع النزعة الشيوعية عند الساخطين تشابهاً عميقاً.

والبابوفية تقنية إهاجة وخطة انتفاضة أكثر مما هي مذهب. فهي بادئ ذي بدء رد فعل على البؤس والجوع. والثورة الفرنسية هي «الحرب المعلنة بين الخاصة والعامة، بين الأغنياء والفقراء». هكذا يطرح بابوف مشكلة صراع الطبقات؛ وهو يؤكد أن الحكام يقومون بسياسة طبقية، كما يؤكد «بيان المتساوين» Manifeste des egaux أن الثورة السياسية ليست شيئاً بدون الثورة الاجتماعية: «وما الثورة الفرنسية إلا نذيراً بثورة أخرى أعظم بكثير وأكثر شرعية بكثير وسوف تكون الثورة الأخيرة».

والمبدأ الأساسي للبابوفية هو الذي أضفى اسمه على المؤامرة: ألا وهو المساواة. إذ يؤكد «بيان المتساوين»، مثله مثل بيان الساخطين، ويقول بالتمييز بين المساواة الشكلية («لم تكن المساواة شيئاً آخر سوى وهم قانوني جميل وعقيم») والمساواة الواقعية: «إننا نريد المساواة الواقعية أو الموت».

ولقد قادت هذه النزعة في المساواة إلى الشيوعية. إذ يرفض «البيان» كشيء غير كاف القانون الزراعي أو قسمة الأرض: «إننا نهدف إلى شيء أسمى وأعدل، هو الخير المشترك أو شيوع الأملاك. فلا ملكية فردية للأراضي من بعد، فالأرض ليست لأحد...، أما الثمرات فهي لكل الناس».

وعليه فإن شيوعية البابوفيين هي شيوعية التوزيع. إذ أنهم لا ينشدون تحريم الترف فحسب بل حتى أي مظهر من مظاهر التفاوت أو اللامساواة، ما عدا ـ على ما كتب سيلفان ماريشال ـ مظاهر السن والجنس. وهم لا يهتمون بالإنتاج بتاتاً. وإن شيوعيتهم تقشّفيّة وظنّينة. أما نمطا المجتمعات اللذان يرجع

إليهما بابوف مختاراً فهما الزراعة والجيش؛ فلا يمكن تطبيق شيوعيته في المجتمعات المعقدة السائرة في طريق التصنيع؛ كما يتجه مذهبه نحو الماضي، ويستوحي من العصر الروماني: إذ أطلق بابوف على نفسه اسم غراكوس، Gracchus، وعلى أحد ابنائه اسم كايوس Caius.

ويرتاب البابوفيون بالعقل والمثقفين. ويبدون تفضيلهم للعمل اليدوي، والفضائل العسكرية، بل يذهب سيلفان ماريشال حتى المناداة قائلاً: «فلتنقرض جميع الفنون إذا ما لزم الأمر بشرط أن تبقى لنا المساواة الواقعية»!

والباوفيه مذهب استبدادي ومركزي. ففيما لو نجحت المؤامرة، كان يقصد بابوف أن يُبْقي خلال حقبة طويلة ديكتاتورية ما أسماه بـ«اللجنة الثائرة» «comite insurrecteur». وهو يعتمد على حكم شديد لكي يقيم الشيوعية ولا يبدو بأنه يميل للديموقراطية المباشرة أكثر مما يميل إلى الديموقراطية التمثيلية.

والبابوفية في نظر ماكسيم لوروا Maxime Leroy «مزيج من الإرهاب والمساعدة الاجتماعية»، بل من الصحيح أن «بيان المتساوين» يشبّه المجتمع المقبل بـ«مأوى» hospice. ومع ذلك هذا هو أول مذهب شيوعي بلا جدال، يرتكز على تنظيم سياسي ولا يكون حلم فيلسوف فحسب. إذن للبابوفية أهمية أكيدة في تاريخ المذاهب السياسية.

ونقول في تاريخ المذاهب أكثر منه في تاريخ الأفكار. لأن مذهب بابوف، برغم نبرته الشعبية العاميّة، لم يصل بتاتاً إلى الجماهير التي كان يدّعي إثارتها. وبسطت البابوفية تأثيرها إلى ما بعد الحدود الفرنسية، ولكن هذا التأثير ظل مقتصراً، ما عدا بعض الاستثناءات، على بورجوازيين مثاليين وعلى ممتهنين للتآمر. فلقد اعتقل بابوف، ثم أعْدِمَ (بعد عام من توقيفه)، من غير أن تقوم البروليتاريا بأقل جهد لإنقاذه.

أنهى انقلاب برومير نظام «الإدارة»، لكنه لم ينه قوة الترميدوريين. بل دخلت الثورة في التاريخ.

فلقد تكاثرت تواريخ «الثورة» الفرنسية طيلة القرن التاسع عشر. إذ كانت مؤلفات تيير Thiers ومينيه Mignet ولوي بلان Louis Blance، وبوشيز Buchez ولامارتين La martine وكابيه Cabet وميشليه Michelet وتوكفيل Tocqueville وتين Taine وجوريس Jaures تنشر صوراً مختلفة بل متناقضة أحياناً عن الثورة وتضرب حولها مناخاً أسطورياً.

وقد يكون مفيداً شائقاً أن يُكْتَب تاريخ هذه الأسطورة الثورية - التي اختلطت خلال بضع سنوات بالأسطورة النابليونيّة قبل أن تتعارض معها - وأن يُعاد رسم تطورها، وأن يُشار إلى وسائل انتشارها وعلى الأخص دور الكتب المدرسية. فالكتب مثل «تاريخ الجيروندديين» «l'Histoire des Girondins» لـ لامارتين أو «التاريخ الاشتراكي» «l'Histoire socialiste» لـ جوريس إنما تهمّ بالدرجة الأولى تاريخ الأفكار السياسية، لأن تلك الكتب قد ثبتت صورة معينة لـ«الثورة» لدى جمهور واسع غفير. ولابد من إبداء الأسف على أن المؤرخين لم يهتموا أكثر من ذلك في تاريخ التاريخ.

أفكار نابوليون السياسية

إن «الإمبراطورية» حقبة عمل، لا حقبة مذهبية. إذ يكره نابوليون «رجال الإيديولوجيا» ويعزو مسؤولية جميع ما أَلَمَّ بفرنسة من مبائس إلى الإيديولوجيا، «ذلك الميتافيزيك المظلم الذي يتوخا، عندما يبحث بدقة عن الأسباب الأولى، أن يقيم على هذه الأسس تشريع الشعوب، بدلاً من أن يلائم بين القوانين ومعرفة القلب الإنساني ودروس التاريخ».

فنابوليون ذاته ليس بمُنَظِّر مذاهب في شيء، وقد يحصل له أن يتحدث في الكلام الأشد تناقضاً في الظاهر ولكن الأكثر مناسبة دائماً بحسب

المتحادثين والأمكنة والأزمنة. فهو يندد تارة بالمبادئ الزائفة لعام 1789 ويظهر نفسه تارة وكأنه وريث «الثورة» («لقد أنهينا رواية «الثورة»؛ يجب أن نبدأ تاريخه»). فهو قد قال في «مجلس الدولة» في الرابع من أيار عام 1802: «في جميع البلدان، تخضع القوة للمزايا المدنية.. ولقد تنبأت لعسكريين كان لديهم بعض الوساوس في أن الحكم العسكري لا ينجح أبداً في فرنسة، ما لم تتوحش الأمة بخمسين عاماً من الجهل...» بيد أنه أعلن فيما بعد في غورغو Gourgaud: «في تحليل أخير، من أجل أن يَحْكُم المرء يجب أن يكون عسكرياً، فلا يُحْكَم الناس إلا بالمهاميز والجُزَم».

هذا وإن أفكار نابليون السياسية لهي أفكار عملية على أشهر وجه وكذلك الأمر بالنسبة لأفكاره الدينية. إذ أن الدين في نظره هو ركيزة النظام الاجتماعي: «لا أرى في الدين سر التجسُّد، بل سر النظام الاجتماعي». ويضيف أن الدين يُرضي «شغفنا بالمُعْجب» ويضمننا على هذا النحو ضد المشعوذين والسحرة: يصلح الكهنة أفضل من أضراب كاغليوسترو Gagliastro، وأضراب كَنْط Kant وجميع حالمي ألمانيا...».

ويهتم نابُليون إذن بالمُعْجِب وحب الأبهة والإخراج المسرحي. وهو يظن أن المخيلة تحكم العالم. «إن عيب مؤسساتنا إنما يكمن في أنها لا تتحلى بما يخاطب المخيّلة. ولا يمكن أن نحكم الإنسان إلا بها؛ إذ بدون الخيال، يكون الإنسان بهيمة». هكذا يختلط الشعر والحس الملحمي بالانتهازية. ولقد سبق أن صنع نابليون أسطورته في سانت هيلين Saint-Helene.

* * *

الفصل الحادي عشر

تأملات في الثورة

كانت «الثورة» الفرنسية حدثاً فائق الأهمية بحد ذاتها، إذ هيأتها موجات إيديولوجية قوية لأبعد حد، وترافقت بتجاوب متناسق للغاية (في تاريخ الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) الأمر الذي أهلها لإثارة موجات في تاريخ الفكر السياسي.

ولم يتم ذلك في فرنسة فحسب، بل أيضاً وعلى الأخص في البلدان التي تركتها حروب «الثورة» و«القنصلية» و«الإمبراطورية» إذ لم يستطع أن ينفك فيها الحقوقيون والصحفيون والفلاسفة عن «تأمل في الثورة». وهو تأمل عاطفي وانفعالي في بعض الحالات، بل كان أيضاً، وعلى الأخص من جانب الفلاسفة الألمان، تأمل يندمج في محاولة واسعة لإعادة بناء منطقي وأخلاقي وميتافيزيقي أو فلسفة التاريخ والفكر.

إنه من اليسير بكل تأكيد من أجل وضوح العرض، إلا أنه من الاعتباطي بلا شك، أن ندرس على التعاقب ما يلي:

- رفض مبادئ «الثورة» الذي يبرز على الخص في فكر بورك Burke وريفارول Rivarol وجوزيف دو ميستر Joseph de Maistre (القسم الأول).

- الفلسفة الألمانية من «التنوير» إلى هيجل (القسم الثاني).

- عمل هيجل أو محاولة فلسفة للدولة الحديثة: الدولة هي برهة من «البرهات» السميا لتاريخ ليس هو ذاته سوى تاريخ الروح (القسم الثالث).

* * *

القسم الأول

رفض مبادئ الثورة

1- رد فعل بورك الانفعالي

من الواضح بأننا ننتقص من شخصية ادموند بورك Edmund Burke (1729-1797) ومن عمله عندما لاندرسهما إلا من خلال رد فعله أمام (الثورة) الفرنسية. بيد أن كتابه «تأملات في ثورة فرنسة» «Réflexions sur la Révolution en France» (1790) إنما يعبر بقدر كاف تماماً عن جملة فكره وعلى الأخص، كما نبّه إلى ذلك ليو ستراوس Leo Strauss، «إنه إيمان واحد ذاته هو الذي ألهم حملاته لصالح المستوطنين الأمريكيين، وصالح الكاثوليك الإيرلنديين، وضد أراضي الصيد الخاطف Wassen Hastings وضد «الثورة» الفرنسية... هذه الثورة.. التي لم تقم بتاتاً إلا بتثبيت تصوره للخير والشر في الأخلاق والسياسة معاً».

إن بورك، ذلك البرلماني الكبير في حزب الأحرار Whig، وصاحب المزاج المندفع والفكر غير المنهجي (على الأقل في عرض قناعاته)، إنه لم يكتب بحثاً مطولاً في النظرية السياسية، بل عبّر عن أفكاره في السياسة في رسائل وخطب و«منشورات» نقدية حسب الظروف. فهو يمارس أسلوب الأقوال المأثورة والتدفق الغنائي أو السجالي والحجج المُوجّهة إلى المشاعر، هادفاً في أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. من هنا تلك التناقضات الظاهرية الناجمة فقط عن الظروف المختلفة التي تهز انفعاله. أما الوحي فيظل هو ذاته دائماً. فهناك أولاً، عند هذا الرجل الذي هو إنسان مناقض مجادل بالدرجة الأولى، ذلك الحقد على «الفلاسفة الباريسيين»، وعلى روسو بوجه خاص، وعلى أولئك «المُجَرِّبين الوقحين للأخلاق الجديدة». لا في أنه لا يقبل نظرية العقد الاجتماعي وسيادة الشعب، بل، على العكس من ذلك، ما من أحد

قد فاقه إلحاحاً على هذه الفكرة القائلة أن ليس العقل والنظرية بِمُسْتَنَدَيْنِ (بسَنَدَيْن) صالحين من أجل حياة المجتمعات، وأن التاريخ إنما يقوم على وديعة طويلة من التقاليد، والحكمة، والأخلاق المتجسدة في أعراف وفي «مدنيّات»، أكثر مما يقوم على «المجردّات الفكرية» (هذه التي يمقتها بورك بكل غريزته كإيرلندي وإرستوقراطي وجزراوي). وينكر بورك، هذا الناقد العنيف للنزعة «القانونية» التي تتطابق في نظره مع اعتقاد عقلاني في «حقوق ميتافيزيقية»[1]، وينفي في أن الدساتير يمكن أن «تُصْنَع» (الفكرة ذاتها لدى دوميستر)، فهي لا تستطيع إلا أن «تنمو» بفضل اكتساب «تراث القرون المعقول». فإذا ما كان معجباً شغوفاً بـ«الدستور» البريطاني، فذلك لأن لهذا «الدستور» في نظره الفضل في أنه بنى وأعلى من قيمة حرية الإنجليز على نحو واقعي، «كحالة خاصة بشعب هذه المملكة، دونما أي استناد إلى أي حق آخر أعمّ أو أسبق»، ويعجبه «الدستور» البريطاني بسبب ذلك أكثر مما يعجبه لأنه يرى فيه الحق الطبيعي المُجَسّد (إذ يظل الحق الطبيعي دائماً الشغل الشاغل الكبير لبورك). وهو ينبئ إلى حد ما بهيغل بالحدس، الذي يتخلل فكره، الماثل في أن الواقعي (أي الحاضر، الحالي كنتيجة للعصور) إنما هو عقلي. وأخيراً إن كان بورك، الليبرالي المعاصر لآدام سميث، يعدّ بؤس الفقراء أمراً من العناية الإلهية ويشمئز من «الفكرة التجريدية النظرية» القائلة في أن القرار البشري يستطيع أن يعالج ذلك الشقاء. فذلك أنه يعتقد اعتقاداً راسخاً في أن الإنسان لا يستطيع بتاتاً أن يصبح السيد البصير بمصيره: إذ لن تبلغ أبداً النظريةُ المجردة لأعقل المشرعين الحكمة العمليةَ المتضمنة في «ما حدث في مدة طويلة من الزمن وما صنعته تنويعة كبيرة من الحوادث».

ويندرج فكر بورك في سياق إيديولوجي كلاسيكي مدرسي (حكمة شيشرون) وتومائي في آن واحد. وقد ينضاف إلى ذلك، عند هذا

(1) كلمة «ميتافيزيقي» لها عند بورك معنى ذمي عل ىالدوام.

الأرستوقراطي الليبرالي والفردي، علم أخلاق وعلم جمال يفترضان النظام والجمال في عدم الاضطراد الطبيعي وفي انبثاق الفردي[1]. ولقد أخذ بورك غالباً على النزعة العالمية الشاملة لِـ«الفكر الفلسفي» في أنها تقوم بِـ«إضفاء الصفة الزمنية على ما هو سرمدي». وعندما نقبل بأنه لا يمكن رد هذا المأخذ عليه، فإنه يمكن بالتأكيد الكلام بصدده عن إضفاء الصفة الطبيعية على ما هو روحاني.

«تأملات في ثورة فرنسا»:

كانت مناسبة هذا الكتاب المتماسك، المُلْهم بقدر ما هو مشوَّش ومفتقر إلى الصفاء، مدحاً للثورة الفرنسية ألقاه برايس Price في 4 تشرين الأول/نوفمبر عام 1789 في «جمعية الثورة».

فقبل كل شيء اغتاظ بورك لأن برايس قد عرض «الثورة» الفرنسية نموذجاً للبريطانيين: أوليس هؤلاء، بفضل ثورة عام 1688 وبفضل تقاليد المملكة ودساتيرها، هم شعب حر؟ ولا يرى بورك في الحرية المعلنة في فرنسة ولا يتوقع منها إلا مصدراً لا حد له من أحوال الفوضى. والحال، يجب على الحرية أن تكون «حازمة، وخلوقة ودقيقة التنظيم».

«سارجئ تهانئي في الحرية الجديدة لفرنسة حتّى أطّلع على الطريقة التي وُفّقت بها مع الحكم، ومع القوة العامة، ومع الانضباط والطاعة العسكريتين، ومع توزيع المدفوعات الفعلية وضبطها، ومع الأخلاق والدين، ومع أمن الأملاك، ومع السلام وحسن النظام، ومع العادات العامة والخاصة».

---

(1) الكتاب النظري الوحيد لبورك عنوانه «تحقيق فلسفي في اصل أفكارنا في السمو والجمال». والكتاب، منسجماً مع النزعة الحسية الإنجليزية، هو أيضاً كتاب ما قبل رومانسي بالقدر الذي يدافع فيه من أجل تحرير العاطفة والغريزة ضد العقل.

هنا ندرك فوراً الحركة الدائمة التي حملت بورك على أن يفضل فجأة ميزة القيم العملية، الحارسة الوحيدة للنظام الطبيعي، في حين أنه خلص لتوّه من قبول القيم الشاملة قبولاً نظرياً. فلقد أثر فيه الفكر النفعي الذي غمر إنكلترا في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً وساقه أحياناً إلى حجج قريبة بقدر كاف من حجج النزعة المكيافيللية.

ويقيم بورك، في لوحة متضادة تضاداً حاداً، تعارضاً بين «الثورة» الفرنسية، كهندسة متغطرسة مبنية على صفحة بيضاء، وبين «الدستور» الإنجليزي أو النظام الذي لا تقوم حكمته الراسخة في بعض القواعد أو المبادئ بل في اتساق واسع ودقيق للغاية بين الأعراف والأفكار المسبقة والمؤسسات العيانية المودعة على مرّ العصور، تلك التي، في أغلب الأحيان، وبدون أن تتنافى من الناحية المنطقية، تتطابق بعضها فوق بعض وتنسجم و«تنصهر»، باعثة طبيعياً على الحوار عن طريق تناوب الأحزاب السياسية، الذي يقوم دوره على حفز هذه العضوية الحية الماثلة في «الدستور» البريطاني وموازنتها معاً.

وهذه النقيضة بين الدستورين والنمطين من الحرية لهي قماش الأرضية الذي يسقط بورك عليه، بخصوص أوائل الثورة الفرنسية، الموضوعات الرئيسة لفلسفة النزعة المحافظة، المحافظية.

كراهية التجريد

«(إن الفلاسفة الباريسيين) هم أسوأ من لامبالين بالمشاعر والعادات التي تدعم العالم الأخلاقي...، وهم ينظرون إلى الناس في تجاربهم كما قد تعمل الفئران لا أكثر ولا أقل في مضخة هوائية أو في مرجل غاز سام...

... ولا تتركز المقررات القومية أو المشكلات السياسية في المقام الأول على الحقيقة أو الخطأ. إن لها علاقة بالخير أو بالشر، ... وبالسلم أو باليسر المتبادل، ... (وبـ) المعالجة الحكيمة لمزاج الشعب...

... أما العرف العتيق فهو الدعامة الكبرى لجميع حكومات العالم».

إن جدّة «الثورة» الفرنسية، التي يميزها بورك تمييزاً جذرياً عن الثورات الأخرى (الإنجليزية مثلاً) ويربطها بالأحرى بتقلبات ذات أصل ديني، إنما تكمن في أنها «ثورة مذهب وعقيدة نظرية»، هي «الثورة الفلسفية الأولى»، صنعها رجال يهملون سلطان المصادفة وينسون أنه «ربما أن الشيء الوحيد الذي تناط بنا مسؤوليته ببعض اليقين إنما يكمن في أن نحمل عبء زماننا». ويثير «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» هزء بورك (اللاذع) بوجه خاص. وبالمقابل، هو يتوسل بالخاص والفريد، و«المعجب» في الاختلافات الطبيعية في المكان والزمان والعادات والتجارب والأشخاص.

مدح الطبيعي

ليست الطبيعة بحسب رأي بورك أمراً «شاملاً» عقلياً، بل هي ما تسلمنا «العناية».

الإلهية في حريتها الخفية التي نشارك فيها «على نحو طبيعي».

ويمضي بورك من نقطة الانطلاق هذه إلى تقريظ العادات (انظر هيوم) والأفكار المسبقة بحد ذاتها:

«فكلما سادت، كلما عمّ تأثيرها، وكلما أحببناها».

ولا يقر هذا الليبرالي المساواة بتاتاً، فهي بداهة ضد الطبيعة، ويرفض بازدراء الإدعاءات التي يمكن أن تكون عند صانعي القبعات والقناديل بأن يحكموا الدولة.

تقريظ القيود

يعتقد بورك بأن المجتمع المدني يرتكز على عقد أنهى حالة الطبيعة، تلك التي كانت حالة «طبيعتنا العارية والمرتجفة»؛ بيد أنها ههنا في نظره حالة الطبيعة السابقة على «العناية الإلهية» (وبالتالي هي خيال صرف) بحيث

أن المجتمع المدني (Convenanted) «المتواضع عليه»، إنما هو حالة الطبيعة الحقيقية (العنائية). وبلا شك تتمثل غاية المجتمع المدني في أن يحمي حقوق الناس، ولكن هذه الحقوق تتمثل حصراً في حق بلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الأهواء. وينبغي كذلك أيضاً أن نحسب مباشرة على رأس القائمة في عداد هذه الحقوق الحق في أن يكون المرء محكوماً، والحق في القوانين، وفي القيود أو الإلزامات. فحقُّ كل إنسان في حفظ بقائه وفي السعادة لا يتضمن البتة الحقَّ الفردي في مناقشة الشؤون العامة ولا الحق الفردي في الاشتراك في الحكم، بل الحق في الحكم الصالح فحسب، وهو إذن يفترض بالأحرى حكماً تقوم به «أرستوقراطية طبيعية»، مقتنعة اقتناعاً شديداً بممارسة انضباط شخصي وفضائل صارمة ومقيِّدة. ومن هنا ذلك التمجيد (خلطا ملطا) لقيود الزواج، والقناعة والدين.

مؤسسات تتجسد في أشخاص

يصدر هذا الموضوع، الموعود بحظ كبير في سائر الفكر التقليدي، عند بورك عن رعبه من النزعة القانونية وكرهه لها. إذ يتعجب بورك من أن «الثورة» الفرنسية تطمع بأن تجعل من العائلة المالكة مجرد صاحب لقب مادي لمنصب عام. «حيث يغدو الملك إنساناً كالآخرين، والملكة مجرد امرأة». ولا يعود يعرف استنكاره حدوداً عندما يفكر في الانتقادات ضد الملكة الشابة ماري انطوانيت Marie-Antoinette ويبدو له ذلك الإضفاء للصفة العقلية على المنصب الملكي الذي يغفل شخص العاهل الجسدي تدنيساً آثماً للمقدسات وكذلك اضطراباً شاذاً خارج المشاعر الطبيعية معاً. فالحب قانون طبيعي؛ والحالة هذه، إذا كان من الطبيعي أن نحب الأشخاص، فإنه ليس من الطبيعي أن ننتظر من الناس أن ينقلوا الحب إلى المؤسسات والمناصب.

هناك حريات لا حرية واحدة فحسب

كما أن بورك قد دافع على الأخص في قضية المستوطنين المستعمرين الأمريكيين عن حريات الجماعات الإنجليزية ضد محاولة جورج الثالث المركزية الاستيعابية، كذلك قد ثار ضد مشاريع «الجمعية الوطنية» الفرنسية في معالجة الفذلكة الظاهرة في تنظيم المملكة الإداري والمالي. ذلك أن هذا التنظيم كان ثمرة التاريخ والتجربة وشبكة الخلية التي كانت تتوازن فيها حُرِّيات عيانية عديدة بعضها مع بعض. ولا يمكن أن تكون الحريات إلا حصيلة تراث، أما الحرية التي يُنادى بها كَمُطْلَق فإنها على العكس لا تجلب إلا العوز. وسوف تستعيد الموضوع إلى حد التخمة في فرنسة مدرسة «العمل الفرنسي l'Action Française» ودعاوة حكومة فيشي Vichy.

الثورة في التاريخ العنائي

عندما وضع بورك المخطط الأولي لموضوع سوف يطوّره دوميستر تطويراً بالغاً، فإنه لم يكن بعيداً عن أن يرى في الثورة «الفرنسية» عقاباً لخطيئة البشر أوقعه الله. ففي رسائله الأخيرة، قد سلّم بأن انتصار هذه «الثورة» من الممكن أن تكون قد رسمته العناية وأن الدولة التي نجمت عنها يمكن أن توجد «كأذية على الأرض إلى مئات عدة من السنين». وهو، على تشاؤمه، يذهب كذلك حتى إلى أن يفكر بأن البشر لن يكونوا فاضلين بقدر كاف ولا جازمين بما فيه الكفاية كي يقيموا سداً في وجه تيار قوي إلى هذا الحد. ولا يوجه عقل ما التاريخ العنائي لدى بورك، بل إن هذا التاريخ عرضي تماماً. وتبدو المصادفة على أنها صفة من صفات الله.

2- الثورة المضادة وكتّاب اللغة الفرنسيين :

كانت عناوين الاتهام ضد «الثورة» هي ذاتها تقريباً، من بورك إلى كُتّاب اللغة الفرنسية. وكانت موضوعات كثيرة متماثلة. إلا أن السياق الإيديولوجي مختلف. إذ عندما كان بورك يقيم النكير على ثورة 1789، فإنه كان يمجد إنكلترا أولاً وذلك «المُركَب» فيها بين الحريات والتقاليد

الذي لا شبيه له؛ وكان يقتبس عن لوك ويتأثر بالنفعية (ولو باللاشعور) مع ما له من مزاج خاص ومع الانفعال الذي نقلته إليه الأحداث. أما ريفارول وجوزيف دو ميستر فلم يتمتعا حتى ولا بنظرة إلى المؤسسات البريطانية. إذ يقع ريفارول على خط فولتير. أما جوزيف دوميستر, فإن فكره تيوقراطي بالمعنى الصحيح، وينهل على أية حال بلا شك من ينابيع الإشراقية التيوصوفية أكثر مما يستقي من المذاهب التيوقراطية الوسطية.

أ- ريفارول

ليس ريفارول منظّراً، بيد أنَّ ذكراه ما تزال حية إلى يومنا هذا (فلننظر الصحيفة التي تحمل اسمه). كما تكشف دراسة عمله عن الجذور التي يغرسها الفكر المضاد- للثورة في فلسفة القرن الثامن عشر؛ فما الثورة- المضادة بردة فعل بسيطة ضد عصر الفلاسفة، بل إنها مدينة لهم بالكثير، هذا مع أنها قد ردّت أحياناً ضدهم بعض الموضوعات التي اقتبستها عنهم.

لقد عُرف ريفارول Rivarol (1754–1801)، قبل عام 1789، بأنه محدث بارع، اختصاصي باللعب على الكلمات المتجانسة، والمزاح الساخر؛ وكان واحداً من أواخر الوصوليين في «النظام القديم» كطفيلي ساخر في مجتمع على أهبة الانهيار. وكما قال ف. هـ ديبيدور في تقديمه للنصوص المختارة التي نشرتها دار غراسيه Grasset عام 1956، له جانب من جان جاك، وجانب من شينييه، وعلى الأخص جانب من فولتير: «وهو ابن عصره تماماً، وليس إلا ابن عصره».

إلا أن الثورة قد اندلعت فانتصب ضدها. وأصبح هذا الملحد المدافع عن الكنيسة والمَلكية، الأمر الذي لم يمنعه من الحكم بقسوة على لويس السادس عشر. وهو ينتقد «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، كـ«مقدمة إجرامية لكتاب متعذر» ويقدِّر أنه لا بد من استبداله بإعلان وقائع وإعلان واجبات. ويندد بأوهام السيادة الشعبية والمساواة. ويبرز إيثاره للزراعة

ويستخدم استخداماً واسعاً موضوع الشجرة[1]. («آه، لا تكونوا علماء أكثر من الطبيعة! فأنتم إذا ما أردتم أن يتمتع شعب عظيم بظلال الشجرة التي تغرسونها ويتغذى بثمارها، فلا تتركوا جذورها مكشوفة»). ويحمل عمل من أعماله عنواناً على طريقة رينان Renan: «في الإنسان المثقف والأخلاقي De l'homme intellectual et moral» (1797). وهو يتحدث عن سياسة طبيعية كما تحدث موراس فيما بعد: «يجب أن لا تريدوا بأن تكونوا علماء أكثر من الطبيعة».

ولكن يظل رجلاً من رجال القرن الثامن عشر، ويَذْكُر السعادة كروسّو وسان جوست: «ليس لأمة حقوق مخالفة لسعادتها بتاتاً... وليس ممثلو الأمة الحقيقيون هم أولئك الذين ينفذون إرادتها في اللحظة الراهنة، بل هم أولئك الذين يعبّرون عن إرادتها الخالدة ويتبعونها: هذه الإرادة التي لا تختلف أبداً عن مجدها وسعادتها».

وكان لريفارول، في ظروف تاريخية مختلفة، ورثته في فرنسا دائماً: أدباء لامعون ومقّربون، وأدمغة نيّرة وطائشة، وأقلام سفيهة. ولَمَا جذبت هؤلاء السياسة لولا أن القلق الذي سبّبه «الإيديولوجيون» ذوو القول الغليظ ولَولا أن الرعب الجسدي من شعب في حالة غضب قد جعلاهم يعون فجأة بأنهم متضامنون مع مجتمع يضمن لهم نظامُه وتقاليدُه سكينتهم ونجاحَهم. وعلى وجه مفارق، تحوّل هؤلاء الجاحدون السفهاء إلى فرسان صاعقة للنزعة التقليدية[2] Traditionnalisme، يستديرون حول الفوج الخطير من الأكاديميين الذين، عند مجيء العمر، سوف يسدّون الشواغر بلا شك.

ب- الاشراقية والتيوقراطية

إن تقليدية ريفارول ذات أسلوب فولتيري؛ أما تقليدية جوزيف دو ميستر فهي تغوص بجذورها في النزعة الإشراقية التي ازدهرت ازدهاراً واسعاً بقدر كاف في آخر القرن الثامن عشر.

---

(1) لشد ما استخدمها الأدب السلفي استخداماً واسعاً. راجع فيما بعد.

(2) التقليدية أو السلفية traditionnalisme ـ المترجم.

ولا يسعنا هنا إلا أن نـذكر عمـل فـابر أوليفيـه Fabre d'Olivet (1768-1825) وعمل كلود دوسان مارتـان Claude de Saint-Martin (1743-1803)، «الفيلسوف المجهول»، ومؤلف «رجل الرغبة L'homme de désir» (1790)، الذي سبق بعام كتابه «اعتبارات سياسية وفلسفية ودينية في الثـورة الفرنـسية» (1795) كتابَ جوزيف دو ميستر «نظرات على فرنسة» وتـشير «اعتباراتـه»، مثل «نظرات» دو ميستر إلى الطابع العنائي للثورة.

ويتمتع دو ميستر بموهبة حية جامعة يفتقر إليها سان مارتان افتقاراً كلياً، إلا أن سان مارتان قد مارس على أتباعه تأثيراً عميقاً. ومن الشائق أن ننوه بهذا الصدد ونذكره:

1- تلـك الينـابيع الـصوفية للـسلفية (أو للنزعـة التقليديـة) الفرنـسية traditionnalisme français: حيث يعلن جوزيف دو ميـستر في كتابـه «نظـرات على فرنسة»، بأنه يترقب «وحياً» جديداً، وتعبيراً دينياً جديداً يـصوغ معـنى «الكتب المقدسة» صياغة تامة. ولا شيء أكثر ابتعـاداً مـن ذلـك عـن النزعـة العقلانية التي سيتفاخر بها موراس Maurras.

2- نقاط الالتقاء السلفية الصوفية لِـ دو ميستر و«المسيحية الجديدة» لِـ السان سيمونيين. إذ تبدي النزعة السلفية والنزعة السان سيمونية أكثر من سمة مشتركة: فلقد تغذى لويس روسو، الأسقف السان سيموني لمقاطعة بريتانيا، من سان مارتان ومن جوزيـف دو ميـستر، وعـاد عـام 1834 إلى الدين الكاثوليكي، ومَرَّ بالفوريرية وأصـبح داعيـة متحمـساً للكاثوليكيـة الاجتماعية... وليست مثل هذه الحالة بشاذة. وهي تقود إلى ريبيـة صـحية تجاه المخططات التي تدخل تفريقات حادة بين الحركات الفكرية المختلفة في حقبة واحدة.

ج- تنظيم المسائل المضادة للثورة في مذاهب

إن النزعة التقليدية، إن السلفية traditionnalisme، التي تظهر مـن الآن فصاعداً بأنها الثورة المضادة على الدوام، إنها أخذت تنتقل أولاً مع جوزيف

دو ميستر من أهل سافوا، ثم مع الفيكونت دو بونالد de Bonald (إذ يقدم شاتوبريان ولامنيه صيغة أخرى لها) تنتقل من ردود فعل بورك الشديدة ومن أهاجي ريفارول إلى بناء مجموعة مذاهب متماسكة.

ولا تُنْكَر الاستمرارية في المواضيع بين كتاب الـ«تأملات» لبورك (1790) وبين كتاب الـ«نظرات على فرنسة» (1796) لجوزيف دو ميستر بل هي واضحة: فهناك الكراهية ذاتها للنزعة العقلانية المطبّقة على المجتمعات البشرية، والانفعالات ذاتها عندما يُذكَر تراث تقاليد العصور، والاعتقاد ذاته بالعناية الإلهية، المُنَظِّمة الخفيّة والعليا لمصير الشعوب، وهناك فلسفة التاريخ ذاتها التي تُؤَوّل الكوارث السياسية تأويلاً أخلاقياً وترى فيها علامة العقاب الإلهي على الخطيئة.

وكذلك واضح دَيْنُ جوزيف دو ميستر الماسوني الصوفي على إشراقية سان مارتان. إذ لا يمكن على سبيل المثال فهم تصوره الصوفي كلياً لـ«الجلاد»، أو لـ«كره العالم ورباط الاتحاد به... صانع العالم العصي على الفهم»، أو تصوره للحرب[1]، إلا على ضوء الإشراقية.

إذن ههنا حقاً مكان دراسة أفكار دو ميستر (وكذلك دراسة أفكار دوبونالد، الذي هو أقل إلهاماً منه وأدق منهجية). ومع ذلك إننا نرجئها إلى الفصل الثاني عشر مع دراسة السلفية traditionnalisme الفرنسية في القرن التاسع عشر، لأسباب تاريخية زمنية صرفة: إذ لا شك أن فكر دو ميستر قد

(1) وضع الإنسان فوق عروق الحيوانات العديدة ذلك الإنسان الذي لا توفر يده الهدامة شيئاً مما يحيا... ولكن هل يتوقف هذا القانون على الإنسان،... وأي كائن يبيد من يبيدها جميعاً، إنه هو. إنه الإنسان الذي أنيط به ذبح الإنسان... والحرب هي التي تحقق المرسوم. أما سمعتم الأرض التي تصيح وتطلب الدم،... وما صرخت الأرض بلا طائل: فالحرب قد اشتعلت. وتقدم الإنسان، الذي مسه فجأة جنون إلهي، لا هو بالحقد ولا هو بالغضب، تقدم إلى ساحة المعركة، دون أن يعرف ما يريد، ولا ما يعمل... ولا شيء يقاوم القوة التي تجر الإنسان إلى القتال؛ فيغوص، كقاتل بريء وأداة سلبية ليد رهيبة، في الهوة التي حفرها بنفسه مطأطئ الرأس... ويدور الشيطان المبيد كالشمس حول هذه الكرة التعيسة ولا يدع أمة تتنفس الصعداء حتى يضرب بها أمماً أخرى...» (أمسيات سان بطرسبورغ، الحديث السابع).

تَكَوَّن قبل ذاك نحو عام 1795 بكامله تقريباً، إلا أنه ليس بأقل صحة من ذلك أن قد كان له ولبونالد النفوذ الأكبر تحت ظل «الرجعة الملكية la Restauration». فلقد توفي دو ميستر عام 1821، وبونالد عام 1840، في حين أن بورك وريفارول وسان مارتان قد ماتوا على التوالي في عام 1797 وفي عام 1801 وفي عام 1803. كفانا إذن أن نشير هنا إلى استمرارية التيار المضاد للثورة[1].

* * *

(1) ينبغي أن لا نغفل السويسري شارل لوي دو هاللير (1768-1854)، محب بونالد وزميله، مؤلف «إصلاح العلم السياسي» (1816-1834، 6 مجلدات).

القسم الثاني

الفلسفة والسياسة

في ألمانيا

قطع كنط Kant، نحو عام 1789، نزهته الخلوية اليومية لينتظر وصول بريد فرنسا. وكتب فيخته Fichte في عام 1793 كراستين للدفاع عن أعمال المؤتمر la Convention. وكتب هيغل Hegel عندما استذكر فيما بعد بكثير بدايات «الثورة» الفرنسية قائلاً:

«... ها أن الإنسان قد أفضى إلى الإقرار بأن الفكر هو الذي يجب أن يحكم الواقع الروحي. لقد كان هذا بالتالي فجراً ساطعاً. إذ شاركت جميع العقول في الاحتفاء بهذه الحقبة... وساد، في هذا الزمن، انفعال سام وكانت تتخلل العالم رعشة من الحماسة، كما لو أن المصالحة الحقيقية بين الإلهي والأرضي كانت قد تحققت أخيراً».

ومع ذلك، إن لم يكن قد أعرض جميع المفكرّين الألمان تقريباً، منذ عام 1795، وقبل ذلك بكثير بالنسبة للبعض، عن مبادئ «الثورة»د أو ذاك من الكآبة أو الكره، فإنهم صدّوا عن صنيعها على الأقل. ولقد نشر غانتز Gentz، هذا الذي كان قد صاح في عام 1790: «سأعتبر إخفاق هذه الثورة كأفظع تعاسة ألّمت بالجنس البشري يوماً ما»، نشر منذ عام 1793 ترجمة لكتاب إدموند بورك «تأملات»، مزينة بتعليقات حماسية.

ورغماً عن هذا الزوال السريع للعطف على الثورة احتفظ جميع الكتّاب الألمان تقريباً بوعي مرهف للغاية بالأهمية الحاسمة والعالمية لها (فلنتذكر الخواطر التي أوحتها إلى غوته معركة فالمي...) ولا يبدو من المسرف، بالنسبة لبعض هؤلاء على الأقل، أن يقال بأن أهمية «العلامة» التاريخية التي

مثلتها «الثورة» قد أسهمت إسهاماً قوياً في إدخال بُعْد الوقائع السياسية والاجتماعية إلى فلسفتهم.

وربما يكمن سبب هذه التغيرات إزاء «الثورة» وأيضاً سبب الإغراء الذي مارسته على الفكر الألماني في السياق الإيديولوجي الذي كانت تغرق فيه ألمانيا في آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهو سياق كانت تمتزج فيه، وحتى تنصهر أحياناً، تأثيرات فلسفة الأنوار والتاريخية وما قبل الرومانسية.

1- السياق الإيديولوجي

شهدت ألمانيا في القرن الثامن عشر كأوروبا كلها عصرها في فلسفة الأنوار: التنوير l'Aufklarung. وصدرت فلسفة التنوير عن تصورات ليبنتز Leibniz وعممها بوجه خاص تلميذ له، هو وولف Wolf.

واتصف التنوير، من نواح عدة، بالسمات المميزة ذاتها التي تميزت بها «فلسفة الأنوار» في باقي أوروبا، ولاسيما في فرنسة: المنهج التحليلي والنقدي ذاته (الذي أصبح نقطة انطلاق كنط)، والميل نفسه إلى الاعتقادية[1] المنطقية الصرفة، وكره «الجهل» ذاته. وحدّد كنط خير تحديد طموح التنوير بقوله: «... إنه انعتاق الإنسان وقد خرج من القصور العقلي الذي عاش فيه إلى ذلك الحين بسبب إرادته الخاصة... Sapere Aude فلتكن لك الجرأة على استخدام قوة الحكم عند! ذلك هو شعار التنوير».

بيد أن التنوير الذي لم ينفذ إلا إلى نخبة ضئيلة (ولم يؤثر بتاتاً في النخبة الفكرية الألمانية كلها) والذي كان موجوداً مع حركة تَقَوِيّة نشطة ثم دائماً عن بعض السمات التي تميزه تمييزاً قوياً بما فيه الكفاية.

فلم يكن التنوير، في أول الأمر، حركة أفكار سياسية أو لم يكن كذلك إلا قليلاً. إذ كان يهتم اهتماماً أساسياً بالمشكلة الدينية والأخلاقية. وكان هدفه قبل كل شيء تربية العقل النقدي على المقولات الأخلاقية.

---

(1) Dogmatisme.

فهناك، على الصعيد السياسي، عوامل شتى قلما كانت تؤهل المفكرين الألمان كيما يوجهّوا نقدهم إلى المؤسسات: تأثير لـوثري، وتجزئـة سياسـية للأقطار الألمانية، ونزعات مثالية للنخبة الفكرية، وبورجوازية موظفـة بقـدر كاف غالباً، الخ. والحاصل، كان الاستبداد المستنير يستخدم استخداماً تامـاً لصالح الملوك مطالبة التنوير الزهيدة بما فيه الكفاية بحكم يـستنير بالعقـل في البَحْث عن سعادة الشعوب سعادة منسجمة ويأسرها لحسابه.

بيد أنه لم يكن للتنوير في ألمانيا على الأخص الطابع العقلي البـارد (أو التأليهي سطحياً) الذي كان غالباً لفلسفة الأنوار في فرنسة (ربما ما عدا ما كان عند ولف Wolff). وأبقته اهتماماته الأخلاقية القوية في قلق بلـغ علـى سـبيل المثال عند لسنغ Lessing[1]، انتظار دين حق كلياً في النهاية. وهذا مـا يفـسّر إلى حد ما لماذا شعر كنط بضرورة تأسيس فلسفته لا على معطيـات التجربـة بل على مقولات معطاة لعقل خالص (عن طريق الفهم)، وهو الذي، بحسب قول ج. إ. سبينله J.E.Spenlé، يحدّد «غاية التنـوير والتـصفية لـه» في وقـت واحد معاً. وهذا ما يفسّر كذلك كيف انتقل عام 1770 في استراسـيورغ غوتـه Goethe وهردر Herder بيسركبير من مناخ «التنوير» إلى مناخ النزعة الجرمانية التي تميّز «العاصفة والهجوم» Le Sturm and Drang. ولم تُنَمَّ فلـسفة الأنـوار في ألمانيـا القـوة المذيبـة نفـسها كمـا في فرنـسة، علـى الأقـل في مجـال الإيديولوجيات السياسية.

ومن جانب آخر منذ عام 1770، كانت تصطدم فلسفة الأنوار بردة فعل مضادة للثقافة ومضادة للعالمية معاً، وهـي ردة فعـل «الـصاعقة والهجـوم». وكانت نقطة انطلاقها جمالية صرفة بلا شـك مـع شـعار العـودة إلى الطبيعـة الخام والبكر. ومع ذلك، لم تخل الحركة من مضامين سياسـية، أولاً بمعـنى أنها حركة قومية على نحو واضح، ثم لأنها «صبغت» بما لا يقبل الجدال فكر مؤلفين مثل هردر وفيخته وكذلك هيجل بلا شك.

---

(1) «لو أن الله خيرني بين امتلاك الحقيقة وبين البحث عنها بحثاً لا يني لأجبته بقول: دع لنفسك الحقيقة، أما أنا فأختار قلق البحث».

أما بخصوص الرومانسية الألمانية، فإنه من الصعب أن نحدد مكانها في سياق الأفكار السياسية. إذ يبدو أنّ هولدرلن Höderlin وحده كان يهتم اهتماماً حقيقياً بالأحداث السياسية. ومع ذلك فلننوه بأن مدرسة إلا تناوم «Athenaeum» الرومانسية قد اعتقدت أحياناً بوجوب الانتساب لفيخته. لكنْ هناك موضوعان على الأخص في الرومانسية الألمانية استطاعا أن يمارسا على الأقل تأثيراً مبثوثاً على أسلوب الفلسفة السياسية بعد فيخته. في المكان الأول، فكرة «اللامتناهي الديناميكي»، الذي لا ينجز أبدياً (الموجود سابقاً عند لسنغ): إذ يمكن أن يكون مدخلاً إلى فكرة العود الدوري وإلى الحركات الديالكتيكية للتاريخ على حد سواء. ومن ثم الفكرة «العضوية النزعة» لحياة وتجربة مشتركتين، ترتكز على عناصر لا عقلانية (تقاليد، أساطير، عروق) تشمل الفرد وتتجاوزه.

وكان للنزعة التاريخية[1] historisism، التي يرتبط بها اسما آدم موللر Adam Muller وسافينيي Savigny، أهمية سياسية مباشرة أكثر مما كان للرومانسية. إذ أن آدم موللر، قارئ بورك ودو ميستر، الذي هجر دفعة واحدة التراث الفردي للحق الروماني ولفلسفة القرن الثامن عشر، قد مجد بإصرار، في عامي 1808-1809. في سلسلة من المحاضرات في دريسد، التطور التاريخي الذي، حسب رأيه، ولد الدولة، عبر الأُسَر، وهي عضوية مزودة بالحياة والوحدة والاستمرار. وفي رأي موللر، للدولة الأولية على كل شيء، لأنها تملك وحدها «روحاً مشتركة». إلا أن الاستبداد لا يسوّغ (إذ قد يكون هو ذاته أيضاً مظهراً من مظاهر الفردية: فردية الملك)؛ كما يعارض موللر السلطان المطلق للدولة بالشعور الديني. وفي عام 1814، عندما ردّ المؤرخ والقانوني سافيني، على بعض رجال القانون الألمان الذين طالبوا لألمانيا بنظام حقوق مدوَّن مقنّن مستوحى من القانون المدني الفرنسي، أفصح عن نظريته في الحق، فالحق «نتاج تاريخي وجماعي لروح الشعب»

---

(1) أو التاريخانية.

(Volksgeist). وروح الشعب le volkogeist، النامي دائماً، تمثل الدولة صورته المنظورة، الدولة التي نشأت تاريخياً من الأسرة ثم من القبيلة هي في يومنا هذا صورة المجتمع الموسّع. والتنظيم القضائي الموروث عن العصور كله شرعي، وهو الصورة الشرعية للدولة.

2- السياسة في فلسفة كنط

إن المؤلّف السياسي مباشرة الوحيد لكنط (1724-1804) هو كتابه «مشروع سلم دائم» (1795). وهناك مؤلفات أخرى، كراسات بسيطة في الغالب، تتناول المشكلة السياسية انطلاقاً من تفكير في الأخلاق والحق، أو بالانطلاق من فلسفة التاريخ. ومع ذلك تظل هذه المؤلفات، أو هذه الأجزاء من المؤلفات، بعيدة عن أن تعبر عن مجمل الفكر السياسي المتضمن في الفلسفة الكنطية: إذ أن «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملي» ضروريان كذلك كل الضرورة لفهم فلسفة كنط السياسية مثلهما مثل الكتابات والإشارات المكرسة للسياسة مباشرة. إذ يأخذ تفكير كنط في السياسة والتاريخ معناه ومكانه في جملة مثاليته المتعالية والأخلاقية. ففي نظر كنط , ليس هناك من علم مطلق للواقع بذاته. فالعلم لا يعدو كونه مجال المعرفة، والعمل مجال الأخلاق. وهو يلجأ إلى «الصورة الخالصة» للواجب، وللآمر الأخلاقي القطعي، كيما ينشئ مصادرات أخلاقه وميتافيزيائه.

مصادر واقتباسات

تأثر كنط بمونتسكيو وروسو على الأخص، ودعاة التنوير إضافة إلى الكتّاب السياسيين في العصر القديم.

فهو يقتبس عن مونتسكيو فكرة فصل السلطات وتوازن السلطات الثلاث. وهو يغيّر نظرية العقد الاجتماعي الذي يعقب حالة الطبيعة عند روسو: فلم يعد الشأن أبداً شأن ضرب من الفرضية التاريخية، بل شأن «فكرة للعقل» تؤلف الأساس المشروع للسلطة العامة. ولم تعد فكرة المساواة الأساسية بين الناس ونظرية الإرادة العامة كما هما عند روسو عنصرا مذهب

ديموقراطي: إذ أن كنط جمهوري وليس ديموقراطياً؛ ولم تعد المسألة عنده إلا مسألة مصادرات ناجمة عن الآمر الأخلاقي ومانعة من أن يستطيع صاحب السيادة («الدولة الجمهورية» لا الشعب بمعنى روسّوي) أن يملي قراراً لا يمكن أن تتخذه كل ذات أخلاقية. وأخيراً يقتبس كنط عن التنوير مصادرة التقدم المتجانس للإنسانية نحو الحرية والأخلاقية وبالتالي نحو السلم الدائم. وبالمقابل، هو ينفصل بلا نقاش عن النزعة الفكرية الجافة للتنوير، إذ يقبل بإصرار أولية العمل على النظر، وإذ يلح على العامل الحاسم الذي يكوّنه الشغل العملي للإنسان في تقدم الإنسانية هذا نحو تأنيسها.

النتائج السياسية للفلسفة العامة

إن شمولية الأخلاق تقود إلى المساواة بين جميع الأفراد من حيث هم ذوات أخلاقية. ويستلزم الاستقلال الذاتي لكل منهم كرامتهم. وبما أن تلك الذوات كريمة، لأنها أشخاص عاقلة، فهي تستحق الحرية السياسية. وبما أن العالم الأخلاقي (وبالتالي عالم الوقائع السياسية والاجتماعية) إنما يخضع لسيطرة الغايات، فإنه ينجم عن ذلك أن هذا العالم لا يمكن أن تنظمه إلا حالة حقوقية يجب فيها على السياسة أن تكون في خضوع مطلق حيال الأخلاق التي تتصف بصفة مطلقة وصلبة. ولنكرر ليس المقصود هنا نظرية مطبقة على البحث وحده عن الحقيقة في ذاتها، بل المراد أيضاً جهد عملي من جانب الفلسفة. وكنط، مثل روسو، لا يعترف إلا بميزة لفلسفته، ميزة مساعدة الناس على توطيد حقوقهم.

«مرّ هناك زمن كنت أعد فيه أن البحث عن الحقيقة وحده يكوّن شرف الإنسانية وكنت أزدري الإنسان العادي الذي لا يعلم شيئاً. إلا أن روسّو هداني إلى الطريق المستقيمة...، فتعلمت أن أعرف الطبيعة الإنسانية وإن لم أقَدّر بأن فلسفتي تستطيع أن تساعد الناس على توطيد حقوقهم فلسوف أعد نفسي عديم الجدوى أكثر من الإنسان العام العادي بكثير» (Fragm., éd. Hartenstein, vol. VIII, p. 624).

السياسة المبنية على الحق

يُعَرِّف كنط الحق بأنه:

«جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية».

وهذا التعريف ينجم عن الفكرة الكنطية في استقلالية الإرادة وسيطرة الغايات من جهة وينقل من جهة أخرى الصيغة نفسها لِـ«إعلان حقوق» العام 1789.

وحقوق الإنسان هي:

1- الحرية من حيث أنه إنسان؛

2- المساواة بوصفه ذاتاً أمام «قانون» أخلاقي واحد؛

3- الحق في أن يكون المرء مواطناً، أي حق جميع أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال) بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك.

إن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها وإن احترامها هما أساس كل نظام سياسي مشروع. وهذا الدفاع هو غاية كل سياسة. وليست الغاية هي السعادة أو رضا المواطنين (هنا يهجر كنط الاستبداد المستنير ونفعية التنوير كلها). والشكل السياسي الوحيد (شكل النظام، لا شكل الحكم «forma imperii» و«forma regiminis») الذي يلبي هذه الغاية هو الشكل الجمهوري (المناقض للشكل الاستبدادي) الذي يستلزم النظام التمثيلي وفصل السلطات كآليتين مشخصتين وحيدتين. ويقر كنط الملكية الدستورية واقتراع دافعي الضرائب. وهو حذر غالباً في السياسة العملية.

السياسة وفلسفة التاريخ

إن كنط هو أول فيلسوف كبير لا تقتصر السياسة عنده، كما عند الكثير من الذين سبقوه، على أن توّضح بـ«اعتبارات تاريخية» أو تشرح بها، بل هي تندمج

في فلسفة للتاريخ. يعتقد كنط في «مشروع» للنوع البشري، أو على أية حال (بما أن كلمة مشروع قد تتضمن بأن الإرادة الإنسانية العاقلة والواعية هي ذاتها التي تصوغ هذا المشروع) هو يعتقد بأن «الطبيعة» تهيء شمولها الكلي إذ تقود الإنسانية نحو غاياتها. وتضفي «الطبيعة» غاياتها إضفاء عفوياً على السياسة إذ تسوق النوع الإنساني نحو انتشاره على الأرض بأسرها ونحو الثقافة، وهما شرطان لإقامة حكم مشروع وجمهوري وعالمي شامل يعمل على أن يسوده سلم دائم. وعلى هذا النحو يكون النظام الجمهوري , المُعَدّ إعداداً طبيعياً ليتعمم عالمياً ويزيل الحروب والتناحرات، «تحضيراً» لملكوت الله.

ومع ذلك لا يقيم النظام الجمهوري المشخص (أي التاريخي) سيادة الحرية إلا بصورة ناقصة، على هيئة مجرد عمل، ممارسة. ولا تقود الطبيعة والسياسة إلا إلى القانونية وليس إلى الأخلاقية. بيد أن حالة الحق هي سلفاً، على الصعيد العام لفلسفة التاريخ، التمثيل المسبق لسيطرة عملية مطلقة للقانون الأخلاقي والأمل بها.

السياسة والأخلاق : الغايات والوسائل

ليس العقل العملي في نظر كنط عقلاً انتهازياً البتة. إن أوامر العقل العملي (العقل المطّبق على عالم العمل) إنما تفرض نفسها كمُطْلقات لا يُقبل حيالها أي تجاوز. ولا يمكن أن يكون الأمر الأخلاقي المتضمن في الغايات تابعاً للوسائل بأية حال، حتى ولو أن هذه الوسائل قد تسمح باختصار الطريق التي تقود إلى الغايات. إن المثل الأعلى عند كنط هو «السياسي الأخلاقي» لا الماكيافيللي. فالأخلاق هي الحكم الأعلى في السياسة على الدوام. وبحسب رأي كنط إن حكمة «السياسي الأخلاقي» هي «فلتكن العدالة لجميع الناس» «Fiat Justicia, pereat mundus».

ويقيم كنط، من بعض النواحي، جسراً بين روسو مؤلف «مقال في أصل التفاوت» وبين هيجل. ويكمّل ويمنهج في فلسفة عامة الفكرة الثاوية في البذرة عند «الفلاسفة»، فكرة تبعية السياسة للحق والأخلاق تلك التي أعلنتها

«الثورة الفرنسية». بيد أنه ينبئ بهيجل عن طريق إدراج نظرية الأشكال السياسية في فلسفة للتاريخ. ولقد أثرت مثاليته الأخلاقية في الفلسفة السياسية الألمانية بقدر مثالية هيجل التاريخية، إن لم يكن بقدر أكبر. إلا أن ثغرات هذه الفلسفة كبيرة على صعيد التفكير في السياسة. فهو بلا شك قد حدد وجهات نظر عديدة (إن يدين كنط الاستعمار، ويمتدح النظام الاتحادي، ويوجه رداً متعالياً على المعضلة القديمة بين الغايات والوسائل، الخ) لكن فكره كله يغرق في صورية غير محدودة. وما يعرضه، هو دائماً «صُوَر العقل الخالصة». وعبثاً يعارضه هيجل بالاختلاف العملي للحياة، و«عَذَاب» الضمائر الممزقة بين «الوجود» و«الوجوب». وضرورة تفسير مأساة التاريخ تفسيراً تاماً، وَرَدّ صفاء حقيقي إلى الشعور يجعله يقبل ضياع الفرد في الدولة كما يقبل عقلانية العنف ذاتها في التاريخ (بما أن هذا العنف ذاته ليس إلا القانون الذي «يتحقق» به الروح).

3- فيخته

إن عمل فيخته (1762-1814) الأكثر ذيوعاً هو كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية» الملقاة في برلين خلال شتاء عام 1807-1808 كي يدعو بروسيا المغلوبة للكفاح ضد جيوش نابوليون. وبالتالي كان يُصوَّر فيخته بصورة متواترة بأنه أول منظر مذهبي للقومية الألمانية، وبأنه جدّ النزعة الجرمانية الجامعة.

لكن الواقع أعقد من ذلك:

1- بادئ ذي بدء، فيخته فيلسوف وتصدر السياسة عنده مباشرة من فلسفته. فقراءة سبينوزا كانت الفصل في نزعته الفلسفية، كما ثارت حماسته من أجل كنط: وهما مؤلِّفان قلّما هما قوميان في الظاهر. وتؤكد فلسفة فيخته السياسية على أن الحرية هي الماهية الداخلية للإنسان وإن الأفراد يخلقون بتعاونهم الحي روحاً جمعية، ولقد كتب في «خطاباته»: إن الفلسفة الحقيقية تعد «الفكر الحر بأن هينبوع كل حقيقة مستقلة».

2- وساقت فلسفة الحرية هذه فيخته بصورة طبيعية لأن يقف أمام مواطنيه موقف الدفاع عن الثورة الفرنسية. ونشر في إيينا عام 1793 كتابه «إسهام في تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية»، بدا فيه متحمساً لها بقدر ما كان بورك جاحداً لها؛ وأظهر فيه ريبة متساوية حيال الملكية المطلقة والملكية العالمية: «إن كل ملكية مطلقة تهدف بالضرورة إلى الملكية العالمية». واضطر إلى مغادرة إيينا بعد بضع سنوات متهماً بأنه نسف أسس الدين والنظام العام لدى الطلاب. ونشر عام 1800 في توبنغن كتابه «الدولة التجارية المغلقة» (Der gesechlossene Handelstaat) عارض فيه على حد سواء الحرية الفوضوية لليبرالية الاقتصادية والتقييد الفوضوي للمركانتيلية؛ وهو مُؤلّف فريد تظهر فيه معاً قومية اقتصادية تنبئ بليْسْت ونزعة مضادة للفردية تنبئ باشتراكية الدولة: إذ يختص بالدولة أن تحقق الحرية بالمساواة، وأن تعمل على سيادة العقل.

إن فلسفة فيخته، في مبادئها، هي فلسفة الكلي l'universel. إلا أن فيخته، من أجل ضمان انتصار الكلي، إنما يتكل على الأمة الألمانية وعليها وحدها. ومنه هذا النص الأساسي في «الخطابات»: «إن الفلسفة الحقيقية، الفلسفة المستقلة ذاتياً والمكتملة، تلك التي تنفذ من وراء الظواهر إلى ماهية الظواهر، لا تصدر عن هذه الحياة الخاصة أو تلك: بل إنها تنبثق، على العكس، عن الحياة الواحدة، النقية، الإلهية، عن الحياة المطلقة، التي تظل حياة إلى الأبد وتبقى في وحدة خالدة... وبالتالي إن هذه الفلسفة فلسفة ألمانية بالمعنى الصحيح، أي بدائية، وبالمقابل، إن غدا امرؤ ألمانيّاً حقيقياً فإنه لن يستطيع التفلسف بشكل آخر».

1- قومية ميتافيزيكية، «لا يملك (الفرنسيون) أناً كوّنوها بأنفسهم؛ إذ ليس عندهم إلا أناً تاريخية، ناشئة عن الرضا الكلي؛ أما الألماني فعلى العكس من ذلك إنما يملك أناً ميتافيزيكية». وتلفت النظر أهمية هذا التضاد بين الأنا التاريخية للفرنسي والأنا المتيافيزيكية للألماني.

2- قومية دينية وصوفية. إن تفوق ألمانيا مبدأ إيماني، إذ ما أمكن للمسيحية الحقيقية أن تنمو إلا عند الألمان (لوثر هو الألماني الممتاز في نظر فيخته). وتريد المسيحية أن تحقق على الدوام «التفتح الأنقى والأكمل والأشد انسجاماً، للمبدأ الخالد والإلهي في العالم تفتحاً في تقدم لا ينقطع».

3- قومية رومانسية. يمجد فيخته الحماسة والحياة: «يجب أن تروا أيضاً إحدى الملامح الأساسية للروح الألمانية. فهي تجد، كلما بحثت، أكثر مما بحثت عنه؛ لأنها تغوص حتى منابع الحياة الحية نفسها وهي تجري بزخمها الخاص، فتلفها في تيارها». والتاريخ هو انتقال من الغريزة إلى العقل ومن اللاشعور إلى الحرية.

4- قومية تربوية. قال فيخته: «خسرنا كل شيء، ولكن بقيت لنا التربية». ولقد عبر رينان بكلمات مماثلة تقريباً بعد حرب عام 1870 في «الإصلاح الفكري والأخلاقي»، ولكن بينما يطلق رينان نداء إلى النخبة، يتوجه فيخته إلى مجموع الأمة الألمانية، ويتكل على زخم شعب بكليته، على الأمة المسلحة. ويعكس دروس الثورة الفرنسية ضد الإمبراطورية.

ولشدّ ما أكد فيخته تأكيداً قوياً بأنه لا يميز خلاص ألمانيا عن خلاص أوروبا وخلاص الإنسانية، إلا أن قوميته جرمانية على نحو نموذجي وكارهة للأجانب وهي اكتفائية على صورة «الدولة التجارية المغلقة» عنده. وهذا المتعصب ضد اللاتينية مقتنع اقتناعاً عميقاً بأن العرق الألماني يملك تفوقاً أساسياً؛ ويعدّ بأنه يجب أن لا يمنح حق المواطنية لليهود، ويعتقد أن رسالة الألمان تَمْثُل في أن يشكلوا دولة موحدة، إمبراطورية واحدة تغدو «الإمبراطورية الحقيقية للحق، ما شهد العالم مثيلها بتاتاً». هكذا العرقية في خدمة الحق.

بلا شك، لقد ظل فيخته «يعقوبياً صوفياً» (فكتور باخ) بيد أنـه «أصـل من أصل الجامعة الجرمانية كما أنه مـصدر مـن مـصادر الليبراليـة الألمانيـة» (شارل اندلر).

*　　*　　*

القسم الثالث

هيجل أو محاولة في فلسفة الدولة

كل تصنيف اعتباطي طبعاً ولا ينجو بالتأكيد من هذا المأخذ قرارُنا بدراسة الهيجلية في خاتمة حركات الفكر التي فجّرتها فلسفة القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية. إلا أن هيجل (1770 ـ 1831)، قد بدا لنا، من وجهة نظر الفلسفة السياسية، بأنه ينطلق في تفكيره في التاريخ العالمي والحق والدولة من «قراءة» الأزمة التي حدّدتها الثورة الفرنسية. فهو «يرقى» التاريخ من هذا المرقب ويلقي إلى الأمام تفكيره في الدولة الحديثة.

فليست نظرية الدولة ونظرية الحق وفلسفة التاريخ في فلسفة هيجل سوى أجزاء من مجموعة منتظمة. وهيجل، بخلاف مونتسكيو الذي لا يعالج على سبيل المثال إلا مؤسسات مشخصة وواقعية، إنما يؤكد المرة تلو المرة، بصدد نظرية الدولة عنده مثلاً، بأنه قلما يهم النظر في دولة خاصة أو في مؤسسات خاصة بل ينبغي النظر أولاً في ما هي الدولة: إذ لا يمكن أن نحكم على الدول قبل معرفة ما هي الدولة، أي فكرة[1] الدولة.

1- مذهب هيجل الفلسفي

لقد خضع هيجل، أثناء سنوات دراسته في توبنغن (1788-1793)، ثم أثناء سني تأهيله كمؤدب في بيرن (1793-1796) وفي فرانكفورت (1797-1800)، خضع للتأثيرات الفلسفية المختلفة أشد اختلاف، مثل: فلسفة التنوير النقدية والكنطية والطبيعية السبينوزية لصديقه شيلنج والرومانسية (عن طريق صديق صباه الآخر، هولدرلن).

---

(1) (أو معنى الدولة l'Idée d"Etat).

ومؤلفات هيجل الرئيسة هي «فينومينولوجيا الروح» (1807)، و«المنطق» (1812-1816)، و«موسوعة العلوم الفلسفية» (الطبعة النهائية، 1830). وأكمِل هذا المؤلّف الأخير بكتاب «فلسفة الحق»، المنشور عام 1821، والذي كان في الواقع تطويراً لجزء من أجزاء «الموسوعة». وهو الكتاب الذي عرضت فيه أفكار هيجل السياسية أكثر عرض مباشر. ونشر تلاميذه، الذين جمعوا مخطوطات ومذكرات دروس، بعد وفاة المعلم، العديد من دروسه بعنوان «دروس» (ولاسيما «دروس في فلسفة التاريخ»).

ولا ينوي هيجل، في «الفينومينولوجيا» أبداً أن يكفر في الوجوب Sollen، أي في ما يجب أن يكون، بل أن يفهم ما هو كائن كذلك كما هو موجود بما أن كل شيء ضروري.

أ- مثالية الهيجلية المطلقة

المثالية الهيجلية راديكالية. فليست «الفكرة» إبداعاً ذاتياً للذات، في نظره، بل الواقع الموضوعي نفسه، أو إن شئنا، الذات الأولى والوحيدة؛ فكل شيء يصدر عنها سواء في ذلك العالم المحسوس أو نتاجات الفكر (وبالتالي تفكيري بعينه).

والنمو التدريجي لـ«الفكرة»[1] Idée البدئية نحو «الروح»[2] Esprit الكلّي إنما هو التاريخ عينه، الذي ليس هو إلا تاريخ الكمال المتزايد للروح في العالم وتاريخ ظهور العالم إلى الوعي.

فالروح ينفي نفسه باستمرار ويتحطم ويتموضع في عالم «خارجي»، ولكن ليغدو أكثر وعياً بذاته على الدوام، وكي يصحح خطأه وينمو في نهاية الأمر.

---

(1) Idée معنى أو فكرة ـ المترجم.

(2) Esprit فكر، بل، روح ـ المترجم.

ب- قوانين نمو الروح الجدلية

الروح لا ينمو مصادفة أو تعسفاً صرفاً، بل ينمو بمقتضى قوانين تتفق مع طبيعته، أي حسب قوانين منطقية (ولقد قيل إن المذهب الهيجلي كان مذهباً ذا منطقية معمّمة)[1] إلا أن هذا المنطق هو منطق الجدل[2] لا منطق الهوية (أو عدم التوفيق بين المتناقضات).

والجدل هو قانون النمو بحفظ النقيضين وتجاوزهما، النقيضين اللذين «ينحلان» في حد ثالث يتخطاهما. وفي نظر هيجل هذا الإيقاع الثلاثي الأزمنة، القضية والنقيضة والتأليف بينهما، إنما هو طريقة النمو الوحيدة لـ«الوجود» ولـ«الفكر»[3].

فإن تردد هذا الإيقاع في «الطبيعة» كلّها وفي «التاريخ» كلّه، فإنما ذلك بسبب الغائية التي تدفع «المعنى» لأن يغدو «روحاً» كُلياً.

ج- الفرد والشعب

إن الفرد، أي الذات العاقلة، إنما هو، في نظر هيجل، محتبس احتباساً نهائياً ما بين ذاتيته الخاصة، المتناهية، وبين توقعه لبلوغ الكلّي. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردية النزعة هو حل كنط: فيه يطمح الفرد إلى وجود واجب يظل مع ذلك متعذراً بلوغه عليه. وكذلك يكمن الحل الصحيح الوحيد في القبول بأن الفرد لا يبلغ «الروح» الكلي إلا عبر وساطة كلّ عضوي، وهذا الكلّ شعب. إذ «تتحقق الأخلاقية في شعب وفيه فقط ولا تَعدو واجب وجود ومثلاً أعلى يتعذر بلوغه فحسب».

ويطلق هيجل «الأخلاقية» Moralität على المثل الأعلى الأخلاقي الذي يطمح إليه الفرد و«سيرة الأخلاق»، أو «نظام الأخلاق»، Sittlichkeit على

---

(1) جامعة.

(2) la dialectique الجدل أو الديالكتيك أو الجدلية ـ المترجم.

(3) Pensée.

الواقع الحي لأخلاق شعب ما ومؤسساته في آونة معينة. فالدين، مثلاً، هو أحد التجليات العليا لروح شعب ما (Volksgeist) وهو ظاهرة فوق - فردية.

والشعب هو التجسيد المشخص الوحيد للأخلاق. فإن أراد المرء أن يبحث عن أساس للأخلاق في مكان آخر غير روح الشعب، فذلك يعني أن يضيع في التجريدات الخالصة. لماذا يضيع؟ ذلك لأن الشعب عضوية روحية.

بيد أن كل شعب إنما هو شعب وحيد، ومناف لفرديات أخرى مشابهة له. ولذا كانت الحروب ضرورية بين الشعوب بين الفينة والفينة. فهي شرط لـ«صحة الشعوب الأخلاقية». فالحروب تهز انحلال الإنسان في عالم مصالح الطبقات وصراعاتها، وتعيد للشعب وحدته.

غير أن الحروب، ولو أنها ضرورية، ولو كانت ظافرة، إنما توجّه الشعوب نحو انحطاطها. ذلك أن الإمبراطوريات إنما تتمكن عن طريق الحروب، إنها إمبراطوريات واسعة للغاية كيما تحافظ على وحدتها، ومهددة للغاية بالتشتت الداخلي كيما لا تعوّض هذا الخطر بسيطرة القسر الخالصة. لقد كان ذلك مصير روما. إذ لم يعد عندئذ يجد المواطن في الدولة الوساطة إلى الكلي، فينطوي على نفسه وينفصل عنها.

2- التاريخ الكلي عند هيجل

أ- العقل جوهر التاريخ

تقوم القراءة كلها التي يقرؤها هيجل للتاريخ العالمي[1] على أن يُبين أن «العقل» يعمل تدريجياً في الأحداث (التي ما من حدث منها يجري اتفاقاً ولا «يُفْقَد»: «فالكل «يسترد» ويندمج في «حياة الفكر»). فإن كان «منطق» هيجل «تاريخياً» في ما هو مكرس لإدراك حياة الفكر، فبالعكس عنده «التاريخ» تاريخ «**العقل**». ويفسر كذلك هذا الموقف قبالة التاريخ الطريقة التي تثير الاستنكار أحياناً، تلك التي استقبل بها هيجل بعض أحداث زمانه. وبما أن

(1) أو التاريخ الكلي l'Histoire Universelle.

التاريخ العالمي هو «المحكمة العليا»، كما يطيب غالباً لهيجل أن يقول ذلك، فإن الفيلسوف يقتصر على البحث عن «سبب» الأحداث: إذ «كل ما هو واقعي عقلي».

ب- التاريخ كله يرسم تقدم الحرية في الوعي

«التاريخ» هو تاريخ «الروح»، أو بالأحرى إنه «تمثل» لِـ«الروح» الذي يبيّن للناس كيف يجهد هذا لأن يرقى إلى معرفة ما هو كائن بالذات. و«العقل»، الذي يعمل في التاريخ، إنما يصل إلى غاياته بطريقة «حيلة» ما: إنه يستخدم «أهواء» الناس؛ إذ يتبع هؤلاء مصلحتهم ويحققونها، «غير أنها تحقق في الوقت ذاته غاية أبعد، ماثلة فيها، ولكنهم لم يعوها وما كانت بقصدهم» («المدخل» إلى «فلسفة التاريخ»). وهذه الغاية البعيدة، إنما هي تحقيق أخصّ طبيعة لِـ«الروح» والوعي بها: ألا وهي الحرية.

ولهذا السبب، قلما اهتم هيجل، في الترتيب العام للتاريخ العالمي، بالإمبراطوريات الشرقية في العصر القديم أو بقبائل أمريكية وإفريقية. فما تفتح الوعي بالحرية سوى عند الإغريق فحسب ولهذا كانوا أحراراً. ووضع هيجل كذلك عالم الفكر الإغريقي في المركز عينه لتاريخ الحرية عنده إلا أن الفكر الإغريقي ذاته ما كان قد بلغ إلا يفاع مفهوم حرية «الروح». إذ أن المسيحية هي التي أتاحت تقدماً جديداً في الوعي بالحرية عندما اتصلت بالشعوب الجرمانية على وجه الخصوص، وبعدما حطمت «الكلية الرائعة» لِـ«مدينة» العصر القديم التي كانت تتمثل أو تتوحد فيها مقولتا «الخاص» و«العام» في وعي المواطن.

ج- «الروح» العامل في «التاريخ» ليس «روحاً» فردياً، بل روح شعب

في التاريخ الكلي، ليس الشأن شأن المفرد، فـ«الروح» يتجلى في التاريخ عبر «كليات مشخصة»، أي شعوب. و«الروح» الذي هو موضوعنا هنا، هو «الروح القومي» أي «النمو لمبدأ تحيط به أولاً صورة توق غامض، ويتجلى في الخارج، وينزع لأن يغدو موضوعياً. وهو ينتشر في الدين والعلم

والفنون والمصائر والأحداث» (انظر في هذه النقطة ج. هيبوليت، دراسات في ماركس وهيجل، ص27).

إن «روحاً قومياً» خاصاً ما هو كائن حي يولد وينضج ويموت. وفي فترة من فترات التاريخ، يتجسد «الروح» المطلق في شعب ويسبغ الروحانية على هذا الأخير. ويبعث فيه الثقافة حينئذ. وهذه الثقافة القومية تفرض نفسها على أفراد هذه الأمة واقعاً موضوعياً.

إلا أن هيجل لا يتبنى أفكار المدرسة التاريخية الألمانية إلى نهايتها. فهو يتجاوز هذه المرحلة من «تأمل» «الروح» في «روح قومي». ويقول هيجل إن «الروح القومي» يمثل في هذه المرحلة حق تمثيل «أعلى مفهوم يتخذه «الروح» عن ذاته عينها». ولكن هذه الدرجة مهيأة لأن يتم تجاوزها. ذلك أن «الروح» «له ما ينشد. وفعاليته لم يعد يحفزها شيء، و«لم تعد نفسه الروحانية فعّالة»: فلقد زال شباب الشعب إذ «بعد الاكتمال، تطرأ عادة الحياة... إنها برهة العجز السياسي والسأم».

ماذا يجري عندئذ؟ يموت الروح، غير أن ما كان يمثله، أي مبدؤه، يكون قد تحقق فعلاً: فهو لا يمكن أن يفنى بكامله، بل سيشق له طريقاً إلى مبدأ أعلى يتجسد في روح قومي آخر. إذ «يسيطر شعب ما في تاريخ العالم في حقبة معينة ـ ولا يمكن لشعب أن يكون محط النظار إلا مرة واحدة...» (فلسفة الحق).

فإن أكد هيجل حقاً، ولاسيما في درسه الافتتاحي في جامعة برلين، على التطابق التاريخي بين الدولة البروسية والدولة المثالية والعقلية التي تفضي إليها فلسفته في الحقوق والتاريخ فهو (على الأقل حسبما نعلم)، ما أكّد إلا أن الشعب الذي كان محط الأنظار في زمانه هو الشعب الجرماني. إلا أنه ينتج من جميع كتاباته اللاحقة لفترة إيينا أن الشعب الألماني شهد حقاً تلك المرحلة من «الشباب النضر» لشعب اختاره «الروح» المطلق في فترة من فترات التاريخ ليمحض نفسه، من خلاله، أعلى مفهوم عن ذاته عينها.

ويلاحظ المرء كذلك أي استخدام أمكن أن قام به المدافعون عن العظمة الألمانية أثناء فترة بسمارك على أساس نصوص مثل التي أتينا على ذكرها: إنه أفضل تسويغ لحرية الخير والشر لصالح الشعب السيد Herrenwolk.

ففي تاريخ هذه النزعات الإمبريالية المتتابعة (سبنله)، هناك شعب مكلّف برسالة تاريخية يحقق مصيره ويحقق مجازفة «الروح» (التي لا يمكن أن تلتقي إلا عبر العنف). أما الشعوب الأخرى فهي تجاهه مسلوبة الحقوق (rechtlos)، وذلك بما أن الشعوب ليست أفراداً (الذين يستطيعون وحدهم أن يملكوا حقوقاً). بيد أن العنف عينه الذي ينشره هذا الشعب إنما يقود إلى تفتحه الذي سيولِّد وقف تقدمه، ومنه يولد انحطاطه. وعلى هذا النحو، يحكم على هذا الشعب حقاً، ولكن في محكمة التاريخ الكلي وحدها، في حينه وحينما يتحقق مصيره (die Welgeschichte ist das Weltgericht «فالتاريخ» الكلي وحده هو المحكمة العليا). من هنا جاء تسويغ الحرب بين الشعوب.

3- فلسفة الدولة

أشاعت التقاليد، في فرنسة على الأخص، الفكرة القائلة بأن هيجل هو من سوّغ الحكم المطلق البروسي والمنظر له، وبأنه المدافع عن الحقوق المطلقة للدولة قبالة الفرد. وهو لا يُعَدّ بالكاد كمسؤول عن النزعة الاستبدادية للإمبراطورية الألمانية في الحقبة البسماركية.

والأمر هنا أمر تبسيط اعترض عليه ماركس مذ ذاك. وأعاد، في أيامنا، جان هيبوليت Jean Hyppolite أولاً، ثم اريك وايل على الأخص Eric Weil، وهذا الأخير بأسلوب أكثر حدة، أعادا فكر هيجل الحقيقي إلى نصابه. ذلك أنه وإن ظهر أن هيجل قد اعتقد، وعلى الأخص في السنوات 1818-1830، بأنه وجد في الدولة البروسية في عصره تجسيداً تاريخياً لنظريته في الدولة الحديثة، فلا يبدو من المستطاع أن يُلام لأنه أيّد أن هذه الدولة المشخصة قد كانت أفضل تنظيم سياسي ممكن.

أ- قصد هيجل من نظريته في الدولة

في الحقيقة، يتخذ هيجل موقفاً معاكساً لموقف «فلاسفة» القرن الثامن عشر و«صناع دساتير» «الثورة» الفرنسية، الذي طالما بحثوا عن «الحجر الفلسفي للسياسة»، وأصروا على القول ما هي الدولة الفضلى. ففي نظره، بما أن كل ما يوجد إنما هو إبداع تاريخي للروح، هنالك فيما سبق بل على الدوام عقل في ما هو موجود، كما سبق وأن وجدت هنالك حرية.

وإذا صدقنا منظري «الدولة الصالحة» قد يبدو «أنه ما كان هنالك بعد في العالم أجمع دولة أو دستور لدولة، وأنه يجب الآن البدء من البداية» (مقدمة فلسفة الحق). وهذه فكرة خاطئة في نظر هيجل. فلا يمكن البحث عما قد يمكن أن تكون عليه الدولة إلا لأن الدولة سبق وأن وجدت. فالبحث العلمي حقاً عن الدولة «الصالحة» لا يمكن أن يكون إذن إلا نظرية عقلانية الدولة التي توجد: يعني أن نفهم ما هي الدولة وما ستكون.

وحذّر هيجل قرّاءه منذ مقدمة «فلسفة الحق»، فالفلسفة تأتي على الدوام متأخرة للغاية كي تعطي وصفات عن الحال التي يجب أن يكون عليها العالم، فهي تفهم ما هو موجود في البرهة «التي شاخت فيها صورة من صور الحياة». «وعندما ترسم الفلسفة بلون المشيب فإن صورة من صور الحياة تكون قد شاخت ولن تعود إلى الصبا بعد المشيب؛ إنها تجعلنا نعرفها فحسب، إذ أن عصفور «مينيرفا» لا يهم بالطيران إلا عند مجيء الليل».

حقاً، ربما تكون مثل هذه الدولة المشخصة والخاصة دولة فاسدة، بيد أن مهمة الفكر تكمن في البحث عن فهم الإيجابي الذي يوجد هنا الآن في الدولة الفاسدة فساداً مشخصاً وراهناً.

ب- «الحُرية المشخّصة».

إن خطأ كنط والفلاسفة الليبراليين، في نظر هيجل، يتمثل في أنهم لم ينظروا في الإرادة الحُرة للذات المفكّرة إلا تجريداً. وفي رأي هيجل، إن هذه

الإرادة الحرة بالذات إنما هي التعسف. فلا يمكن للإرادة الحرة أن ترضى إلا عندما تدرك أنها ليست سلبية خالصة، وأنها تبحث وأنها بحثت على الدوام عن الحرية في تنظيم عقلي وكلي للحرية. والسياسة هي إذن علم التحقيق التاريخي للحرية في تجسيداتها المتعاقبة والتدريجية عبر وساطات مشخصة (الأسرة، الهيئات، الحرفية، الدولة). وليس بمستطاع الإنسان الذي يريد التأثير في واقع العالم أن يستند حصراً إلى الاقتناع العفوي لضميره الأخلاقي الفردي: فمن جانب، يجب عليه أن يخضع إلى قوانين العالم الموضوعي الموجود خارجه؛ ومن جانب آخر، فهو مدعو، من حيث هو كائن عاقل، لأن يتجاوز خصوصيته كي يصل إلى النظر في الكلي.

وعلى سبيل الاختصار: تصادر «الحرية المشخصة» على التوفيق بين نزعتي الأشخاص الفرديين (أو، إن شئنا، بين حاجتيهما).

- فالشخص الفردي، المغمس في مصالحه الخاصة (وهي ليست مادية بصورة حصرية) يجد أو يرغب في أن يجد نموه الكلي في الدائرتين «الخاصتين» اللتين تكوّنهما الأسرة والمجتمع المدني.

- بيد أن هذا الشخص الفردي نفسه يقر، بفضل عقله، بأن عليه أن يتجاوز خصوصيته ولا يمكن أن يحققها في النهاية إلا في المصلحة الكلية.

وينجم عن التوتر بين هذين المطلبين:

- أن الكلي لا يمكن أن تكون له قيمة ولا يمكن أن يتحقق دون أن يتلقى الفردي إرضاءه أيضاً.

- وأن الكلي لا يمكن أن يتم بلوغه بمجرد تراصف الإرادات الذاتية والمصالح الخاصة ووجودها معاً.

- والحالة هذه، ما هي أداة ذلك التوفيق؟

إنها الدولة حسب رأي هيجل. وقد كرر ذلك مرات عدة: «إن الدولة هي دائرة التوفيق بين الكلي والخاص»، «إن الدولة هي واقع الحرية المشخصة Wirklichkeit».

ج- «**الدولة هي الحيلة**».

حسب رأي هيجل، لم يكن يوجد التضاد بين حرية الذات الداخلية والنظام الموضوعي للجماعة المنظمة في «الحياة العامة الجميلة» في العصر القديم الإغريقي: فلم يكن قد كسب الفرد بعد حريته الداخلية ولم يكن قد عقل ذاته نفسها على أنها مطلق؛ إذ بما أن «التوفيق» بين «الخاص» و«العام» قد كان مباشراً، فإنها لم تكن للفرد إلا إرادة عامة.

ولن يغدو العالم المعاصر مثل ذلك أبداً. فبعد المسيحية، لم يعد الدين دين شعب خاص، بل دين الروح الكلي؛ إذ أضفت ثروة المدن قواماً على مجتمع مدني يفصل الفرد عن الجماعة فصلاً شديداً. ومذ ذاك أخذ يوجد تضاد بين الفرد والجماعة المنظمة التي تبدت للفرد كسلطة خارجية وقوة قاهرة.

بيد أن هذا التضاد ليس إلا لحظة يجب التغلب عليها. لكن كيف؟ بشيء مصطنع، أو بما يسميه هيجل «حيلة». وهذه الحيلة إنما تقوم بها الدولة في الواقع بقدر ما تستخدم قسط الحرية «الخاصة» المتروك للناس كي تقودهم للاعتراف بالصفة العليا لسلطتها والصفة المعقولة لقانونها. فالدولة هي إذاً هذه الوساطة التي تصنع «ثقافة» الجمهور Vulgus (مجرد تجمع أشخاص خاصّين) كيما تقوده ليعقل نفسه كـ«شعب» «populus»، أي كجماعة حرة من البشر حقيقة، البشر الذين أدركوا أن الدولة إنما تجسد هذا الكلي الذي ارتقوا هم ذاتهم إليه، بوقوفها فوق المصالح الخاصة.

إذن النتيجة عند هيجل أن هناك حرية في الدولة إذا تحقق الشرطان التاليان:

أ- إن أمكن للمواطن العاقل أن يجد فيها تلبية رغبات ومصالح معقولة يستطيع أن يسوغها أمام نفسه ذاتها من حيث هو كائن عاقل مُفكِّر.

ب- إذا أمكن لقوانين الدولة أن يَعْتَرف بها، كقوانين عادلة، جميع أولئك الذين عدلوا عن الحياة حسب غريزتهم الطبيعية المباشرة أو (حسب اختيارهم)، وجميع أولئك الذين فهموا أن الإنسان الطبيعي ليس حراً في الواقع، بل إن الكائن العاقل والكلي فحسب هو الذي يمكن أن يكون حراً.

د- ما هي دولة «الفكر» في العصر الراهن.

إذا كان هيجل، في اللوحة التي رسمها لآليات الدولة الحديثة وسير عملها، قد أضمر حقاً، في خلفية فكره، دولة بروسيا في زمانه، فإنه لم يقتصر البتة على وصف الدولة كما كانت في الواقع.

والحاصل، ليس ذلك هدفه. فهو يبحث فقط كي يبيّن في أي شيء تكون الدولة التي يصف هي تنظيم عقلاني للحرية (ولكن تنظيم تاريخي وليس أبدياً).

ويُرتّب «دستور» هذه الدولة بحيث توجد فيه سلطات ثلاث: مجالس الطبقات (Stände) التي تحوز السلطة التشريعية، والموظفون الذين يمارسون السلطة الإدارية، والأمير الذي له سلطة إنهاء المداولات بالقرار.

1ً- الملك الوراثي وهو يجسد استمرارية الدولة، بيد أنه، مثله مثل السلطتين الأخريتين، يمثل الكلي، أي ما يدرك مجموع المواطنين بأنه مصلحتهم المشتركة. ويمارس وظيفة تقابل لحظة من حياة الدولة، هي اللحظة التي يجب الحسم فيها بنعم أو لا، بعد مداولات مجالس الدويلات وقرارات الموظفين أو مشاريعهم.

2ً- الشعب وهو يتمثل في مجالس الطبقات (التي تقوم مقام البرلمان) لا حسب تمثيل للأفراد، بل بمقتضى تمثيل للمصالح. فليس هنالك من انتخاب مباشر.

ولا يُطْلَب من تمثيل الشعب هذا اتخاذ المبادرات، بل إقامة جسر فقط بين الدولة، وهي سلطة تظل دائماً خارجية جزئياً بالنسبة للأفراد، وبين

المجتمع المدني. وهو يتيح في آن واحد أن يبيّن لأفراد المجتمع المدني أنَّ مصالحهم لا تهملها الإدارة ولا الأمير، وأن يكفل بأنّ الموظفين لا يمارسون سلطتهم بصورة عمياء.

3ً- ولكن في الدولة، الموظف هو الذي يمارس السلطة الرئيسة والسلطة التي تعبر أحسن تعبير عن رسالة الدولة. فالموظف، خادم الدولة وسيّدها، هو الذي يتحقق به الكلي؛ أولاً لأنه نزيه وحيادي متجرد ثم لأن وظيفته تقوم بالتحديد على ممارسة السلطة كل يوم إذ يهيء باستمرار القرارات ذات المدى الكلي ويطبق بصورة دائمة القواعد العامة على الحالات الخاصة. ويدرك المواطنون أن كفاءة الموظفين وتجردهم يحققان وحدة المجتمع في الجماعة المنظمة.

أيعني ذلك أن الدولة توصلت على هذا النحو لأن تذوب في المجتمع أو، على العكس، أن المجتمع قد توحد توحيداً كاملاً مع الدولة؟ كلاّ، يوجد بينهما وساطة فقط.

ورغماً عن الجهود التي بذلها اريك وايل Eric Weil كي يبرهن على أن «النظرية الهيجلية في الدولة هي نظرية صحيحة لأنها تحلل تحليلاً صحيحاً الدولة الواقعية في عصره ودولة عصرنا» (الكتاب المذكور ص71)، فإن الانتقادات الضارية التي وجهها ماركس إلى هذه النظرية مسوّغة بقدر كاف. ففي الواقع، لا يبرهن هيجل في أية لحظة برهاناً حقيقياً على أن الدولة، في الدستور الذي يرسمه، توفّق في الواقع بين ما كان يجب عليها أن توفق بحسب أطروحاته الخاصة. إ ذ أن مشكلة التوفيق بين الحرية الفردية ووحدة الإرادة العامة لم تُحّل البتة بالملكية الدستورية والمجلسين الحرفيين والبيروقراطية. وكل ما هنالك أن هيجل قد بين بأنه لا يوجد تنظيم معقول إلا إذا تحقق هذا التوفيق؛ إلا أنه عندما ينتقل إلى وصف ما هو كائن، إنما يقتصر على رصف مشكلة منطقية على وصف حالة تاريخية بدون أن يبرهن بتاتاً على أن الحل يكمن ههنا. وأخيراً، يتجنب الصعوبة زاعماً أنه يوجد شيء من العقل والحرية المشخصة في كل نظام سياسي موجود.

هـ- نواقص الدولة.

ليست دولة «الفكر» هذه بالكلمة الأخيرة للروح، وليست هي «المصالحة النهائية» للإنسان مع نفسه عينها. إذ تتهيأ تحولات جديدة. وتظل الحياة مأساوية.

وتكشف الدولة عن نواقصها في ثلاثة ظروف على الأقل. وهذه «اللحظات» الثلاث هي:

- علاقات الدول في الحياة الدولية؛
- الأزمات الداخلية التي تسوّغ طغيان «الرجال العظام» و«الأبطال»؛
- تكوّن طبقة مُسْتَغَلّة في قلب المجتمع المدني، طبقة تعي بأن لا نصيب لها في المجتمع ولا في الدولة فتعمل على تدمير هذه الأخيرة.

1- الدول في الحياة الدولية:

إن ما يميّز الدولة على الصعيد الداخلي هو كون العلاقات بين الأشخاص الفرديين تتواسطها من الآن فصاعداً القوانين والدولة. وبالعكس لا توجد أي وساطة على صعيد العلاقات بين الدول ولا أية سلطة عليا تعلو على إراداتها الذاتية.

فهل يعني ذلك أن العنف وحالة الطبيعة هما القاعدة الوحيدة للعلاقات بين الدول؟ لا. بالتأكيد. فالدول يعترف بعضها ببعض اعترافاً متبادلاً كدول مستقلة، وهذا ما يقتضي بعض الواجبات الأخلاقية بالنسبة لها. إذ يجب مراعاة المعاهدات واحترام السفراء، إلخ.

لكن، حسب رأي هيجل، ليست المسألة إلا مسألة وجوب Sollen. وبتعبير آخر، توجد الدول بالوضع عينه الذي كان فيه الأفراد قبل تكوين الدولة: إذ أن الإرادة الحرة أَهْلٌ حقاً لتعرف واجبها الأخلاقي، بيد أنها يمكنها أن تتقيد به أو تتجاوزه بما أنه ليس هناك من قاعدة أو سلطة عليا تلزمها إلزاماً مشخصاً بالتقيد بهذا الموجب الأخلاقي. فالواجب يظل الواجب والعمل[1] يبقى العمل.

---

(1) l'Action.

وكما كتب أريك وايل: «لا يقول هيجل إن حالة الأشياء هـذه كاملـة، ولا يقف موقف الدفاع عنها؛ إنه يعاني ويفهم» (المرجع المـذكورن ص77). فهل ينبغي أن نُحَيِّي هيجل من أجل ذلك؟ والحق يقال إن «المعاينة والفهـم» هما هنا في متناول الجميع حقاً. وليس النقد (المثقل بالسخرية غالباً) الـذي يوجّهه هيجل لكنط مقنعاً بتاتاً. ومن الصحيح أن «مشروع سـلم دائـم» يظـل مشروعاً ما، لكن هل يدل ذلك على أن مؤلفه لم «يعاين» ولم «يفهم» ما هو كائن؟

إن الحروب، في فلسفة التاريخ عند هيجل، معدَّة لتمنع مـن أن تـصير الشعوب عبيداً للحياة. فالروح يـأتي علـى الـشعوب بـالحرب ليـشعرها بـأن سيدها الحقيقي هو الموت: إذ تغدو الشعوب التي تخاف الموت وتؤثر التعلق ببقائها في «دنياها هنا» عبيـداً وتفقـد اسـتقلالها. «علـى هـذا النحـو يحفـظ اضطراب الرياح مياه البحيرات من أن تأسن».

إن شئنا الاقتصاد على «فهم» فكر هيجل، فإن هذه الـضرورة الروحيـة للحروب بغية «تفادي» نزعة الـدول إلى الانغـلاق علـى نفـسها في فردياتهـا تُسْتَنْبَط استنباطاً حقاً من مصادرات «فلسفة الروح». ذلك أنه في نظـر هيجـل لا يعمل الروح في العالم بطريقة مثالية ولا بصورة أخلاقية بل بعنف (فلننظـر أريك وايل، المرجع المذكورن ص79).

2- دور «الرجال العظماء» و«الأبطال».

قبـل أن تُؤَسّـس «الدولـة»، أو عنـدما تَحُـلُّ أزمـة عميقـة تُحطِّـم الدولـة، لا توجـد إلا حالـة الطبيعـة، أي فوضـى الإرادات الفرديـة واعتباطها. عندئذ لا يوجد شيء؛ لا فضيلة فردية، ولا منظومـة أخلاقيـة جمعية (Sittlichkeit)، إنه عالم السلبية المطلقة, ولا يوجد الكلـي في أي مكان. والحال أنه ينبغي (بالنـسبة للـروح) أن تؤسـس الدولـة أو أن يعـاد بناؤها.

وحينئذ يعمل الروح بمكر وحيلة ويستخدم عظماء الرجال والأبطال. فهو يستعمل أهواءهم وظمأهم للسيطرة: إنهم ليسوا إلا الأدوات غير الواعية للروح. وفي هذه اللحظات، ليس هناك من حق له قيمة ضد حقوق البطل لأن البطل هذا، إذ يتبدى بأنه يمارس إرادته الفردية الخالصة، إنما يمارس في الواقع الحق المطلق لِـ«المعنى»[1] بالتحقيق في مؤسسات مشتركة مشخصة. ولهذا السبب تتبع الشعوب الرجل العظيم وتنضم تحت لوائه.

وفيما بعد، ما أن تُؤسس الدولة أو يعاد بناؤها (ولكن دولة متجددة)، حتى يغدو طغيان الرجل العظيم غير مجد. ففي الدولة، هناك فضيلة واحدة ضرورية: هي فضيلة المواطن والإنسان الشريف. حينذاك يُقوَّض الطغيان ويُطَرد «البطل»: إذ تحلّ حالة العقل محل حالة الطبيعة، فتسود الإرادة العامة بفضل وساطة الدولة.

3ً- المجتمع المدني يخلق من جديد حالة من عدم الاكتفاء تنفي الدولة

بَيّن الكسندر كوجيف حق البيان أن نظرية الدولة عند هيجل كلها ترتكز على مفهومي الرضى والاعتراف. فالدولة توجد عندما يجد كل مواطن، في قلب الجماعة، تلبية للمصالح التي يقر بأنها معقولة؛ وكل واحد يعترف بالدولة عندما يتعرف على إرادته الشخصية المعقولة في الإرادة العامة التي تعبر عنها أجهزة الدولة. وهذا ما يصادر، في الواقع، على أن الفارق ليس صارخاً بإفراد ما بين هذا الكلي وقد عُقِل وبين حالة المجتمع.

ومنذ 1805، قد قرأ هيجل «ثروة الأمم» لآدم سميث (الذي ترجم لتوه إلى الألمانية)، وقرأ ريكاردو فيما بعد و ج. ب. ساي. ولقد أثر الاهتمام بهذا العالَم الاقتصادي أكثر فأكثر في مؤلفاته الأخيرة بل فهم فيهماً تاماً، وغالباً بصورة نبوية، التحولات التي جاء بها المجتمع البورجوازي الليبرالي.

---

(1) أو الفكرة l'Idée.

وتبنّى هيجل تبنياً جزئياً الأساسي من العقيدة الليبرالية. إلا أنه لم يتوقف عند ذلك. فالإنسان يتخلص حقاً بالعمل[1] من الطبيعة بما أنه يؤثر فيها. بيد أن هيجل يلاحظ كم يُنْتِج تقسيمُ العمل من عمل مُفَتّت وآلي: فيغدو الإنسان مجرداً، وتصبح العمليات صورية ويعاني الإنسان على هذا النحو من عمل يفقد روحانيته. وتترك تغيرات السوق واختفاء المنشآت العامل معرّضاً أكثر فأكثر إلى مخاطر الحياة الاقتصادية: فهناك إذن طبقة متروكة لفقر متزايد لا تستطيع الخروج منه.

وعلى هذا النحو يُعَادُ المجتمع المدني إلى حالة شبه طبيعية عنيفة ومنقسمة. وتكون «الدهماء» في حالة تمرد وتتفرق: وترفض أن تعترف بمجتمع لم يعد يمنحها الرضى أو يلبيها. ويُفْتَقد الأساسان اللذان يتيحان «عقل» الدولة.

فالدولة هي التي يجب عليها أن تصالح المجتمع (يعثر هيجل من جديد هنا على الوجوب Sollen). بيد أنه يجب أيضاً أن تعترف الدهماء على نفسها فيها. والحالة هذه، لا تعترف على نفسها فيها وتنفي كليتها: ذلك أنه بالقدر الذي اعترفت فيه الدولة ببعض الاستقلالية لدائرة المصالح الخاصة قد أفضى المجتمع المدني إلى الوضع الراهن إذ نمّى بصورة منطقية آلياته الطبيعية. وبالتالي لم تعد الدولة «كلّ» الشعب في نظر الدهماء. فهناك من الآن فصاعداً حزب في الدولة. والحالة هذه، بما أن نظرية الدولة بحسب هيجل لا تطيق مفهوم «الحزب» (إنه مضاد للكلي), فليس هذا الحزب في الدولة فقط، إنه ضد الدولة. وإذا تكوّن هذا الحزب ونَمَا، فلسوف تنتصب ضده أحزاب أخرى، وضد الدولة على وجه الضرورة.

ماذا عندئذ؟ عندئذ لا يحسم هيجل. «لقد شاخت صورة من صور الروح...» أما التاريخ فيستمر... لقد عاشت هذه الدولة المشخصة، وسوف تزول بالعنف، أو بالحرب، أو بعمل رجل عظيم (لا يفكر هيجل بأن البطل

---

(1) أو الشغل Le travail.

يمكن أن يكون كائناً جمْعياً: البروليتاريا على سبيل المثال). غـير أنهـا كانـت حقيقة عصرها وكانت تتضمن إيجابية لا يمكن لها إلا أن تُستَرد ويتم تجاوزها في الصورة الجديدة التي سوف يهبها الروح لنفسه.

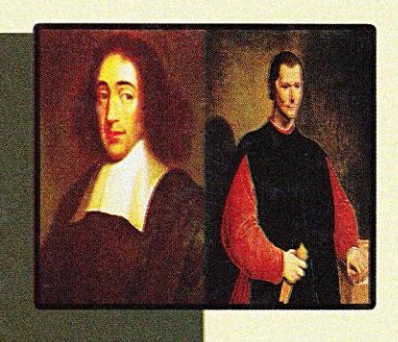
ما كان لهيجل بتاتاً تلامذة مخلصين إخلاصاً تاماً على الرغم من التكريم الذي أحيط به في أواخر سنواته، وعلى الرغم من النجاح الهائل الذي تمتعت به فلسفته لدى الجمهور الألماني المثقف ابتداء من حوالي عـام 1820. فلقـد كانت توجد في مذهبه التباسات وعلى الأخص ثنائية قيم وهذا ما ساق خلفـه الفكري أن ينقسم إلى تيارات عدة. فعلى الصعيد الديني، استخدمت الهيجلية إما لتسويغ عقلانية مؤلهة أو أناسـية وإمـا لتـسويغ لاهـوت مـسيحي. وعلـى الصعيد السياسي، سترى فيما بعد (في الفـصل الثالـث عـشر، أدنـاه) كيـف صدر عن هيجل تيار محافظ وتيار «يـسار» معـاً. ومـن هـذا الأخـير ستنـشأ الماركسية.

* * *



فهرس الموضوعات





يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسيِ منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عمل يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضاً.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجدد في كلِّ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّر لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع والتصور: بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكريٍ جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقاً: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

www.attakwin.com

Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques II